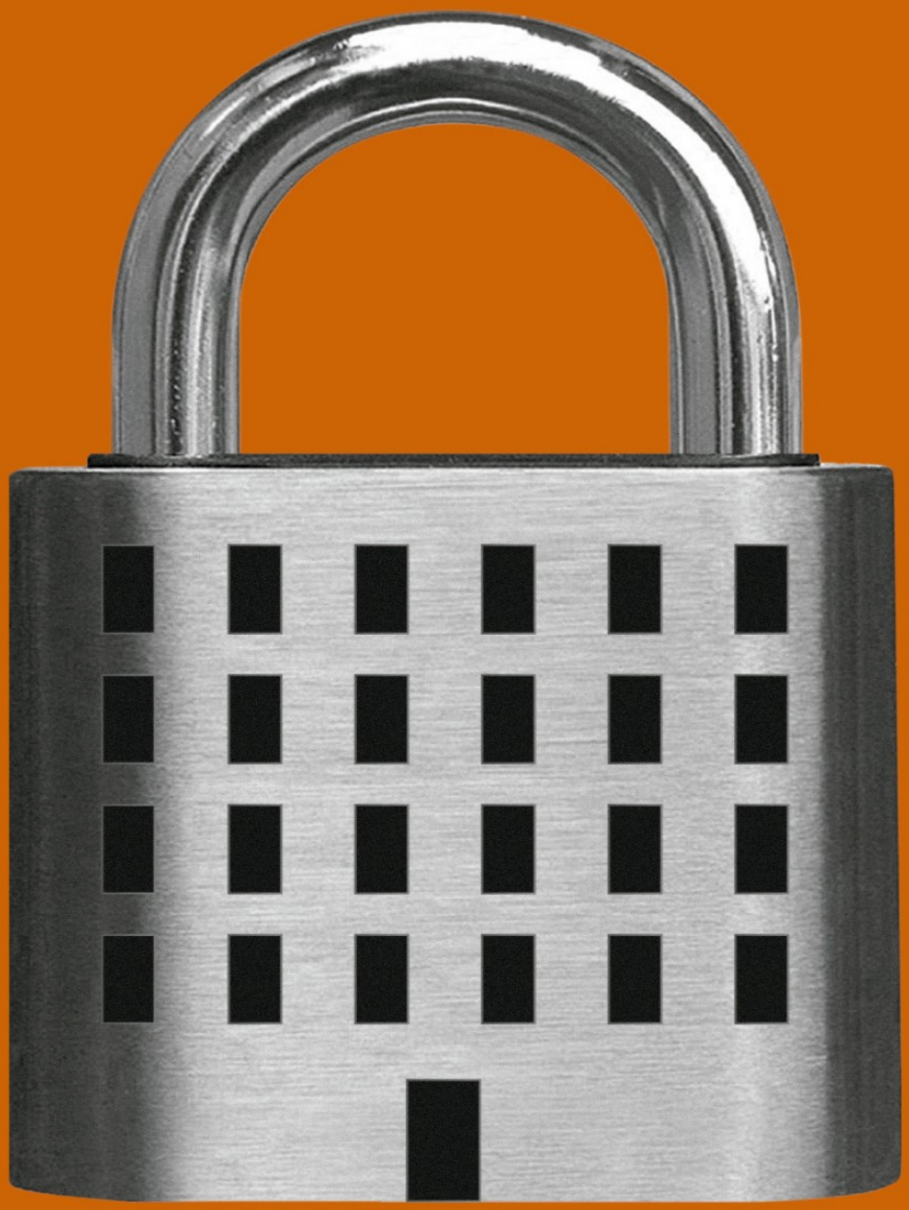
Fernando Vallespín

La sociedad de la intolerancia



Galaxia Gutenberg

Fernando Vallespín

La sociedad de la intolerancia

Galaxia Gutenberg

Fernando Vallespín es catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus últimos libros son *La mentira os hará libres* (Galaxia Gutenberg, 2012), con Máriam Martínez-Bascuñán, *Populismos* (Alianza, 2017), y *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes* (Tecnos, 2021). Ha publicado también más de un centenar largo de artículos académicos y capítulos de libros de Ciencia y Teoría política en revistas españolas y extranjeras, con especial predilección por la teoría política contemporánea. Colabora habitualmente en el diario *El País* y la Cadena Ser. Ha sido presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas, director del Instituto de Investigación Ortega y Gasset, y es académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

De las dimensiones de crisis de la democracia liberal, hay una particularmente aguda: la creciente falta de respeto por la opinión de quienes no forman parte de nuestro grupo de referencia. Esto lo vemos continuamente en las redes sociales, en artículos de opinión de la prensa, incluso en reuniones de amigos. Lo que debería ser un hecho en una sociedad plural, la serena convivencia de opiniones divergentes sobre la política u otros aspectos de la vida social, ha dado paso a una sorprendente animadversión hacia quienes se manifiestan públicamente sobre algo que no nos gusta o no coincide con nuestra propia posición. Y no estamos hablando solo del ya habitual «troleo» o los intentos por denigrar al disidente; lo preocupante comienza a ser la voluntad de señalar y contribuir a perjudicar a quienes pensamos que sostienen opiniones «desviadas», como ocurre en lo que ya se conoce como la «cultura de la cancelación».

El objetivo del libro es tratar de levantar acta de este fenómeno, dónde y cómo se manifiesta, cuáles pueden ser las causas de esta transformación en la cultura pública de las sociedades democráticas, y cuáles son sus consecuencias. El núcleo del análisis gira en torno al significado último de la virtud de la tolerancia y advierte de los peligros de su progresivo debilitamiento.

FERNANDO VALLESPÍN

La sociedad de la intolerancia

Galaxia Gutenberg

Edición al cuidado de María Cifuentes

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: octubre de 2021

© Fernando Vallespín, 2021
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2021
Imagen de portada: © Estudio Pep Carrió, 2021

Conversión a formato digital: Gama, S.L.
ISBN: 978-84-18807-32-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Para Sofía,
la recién llegada

Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro.

HANNAH ARENDT

Índice

Introducción: La erosión de la cultura política liberal

1. La nueva (in)comunicación

2. Del pluralismo al tribalismo

3. Penalizar al disidente

4. El culto de la identidad

5. Intolerancia

6. El advenimiento del posliberalismo

Bibliografía comentada

Introducción: La erosión de la cultura política liberal

Cuando el delegado del Gobierno en Madrid no autorizó la manifestación del pasado 8-M, la ministra de Igualdad, Irene Montero, proclamó que se estaba «criminalizando al feminismo». Quien dictó la prohibición lo hizo, como es obvio, porque lo exigía la situación sanitaria. Además, era del mismo partido con el que dicha ministra compartía gobierno. Eso no obstó para que declarara que quienes denegaron el permiso tenían una «agenda reaccionaria convenientemente engrasada». Recordemos que en ese momento Podemos se hallaba en plena disputa sobre el feminismo dentro de la propia coalición de gobierno, así que cuando hablaba de feminismo, del «criminalizado», debía de referirse al suyo propio, al que ella deseaba implantar, visto como el «auténtico», el que «debe ser»: el de los nuestros.

Poco después, en cuestión de días, la Comunidad de Madrid prohibió que dicha ministra diera una conferencia sobre esos mismos temas en un instituto. La razón que se dio es que había que evitar que los jóvenes fueran *adoctrinados*. En este caso nos encontramos con el reverso de la misma patología, el presuponer que quien se desvía de lo que para los gobernantes conservadores de Madrid es la verdadera posición ante el problema debe ser silenciado. El disidente no opina, «adoctrina». Desde una perspectiva liberal clásica, lo lógico hubiera sido que a los bachilleres de Madrid se les ofreciera una muestra de las diferentes posiciones existentes sobre estas cuestiones de género y el problema de los trans, y que a partir de ahí ellos se construyeran la suya propia.

No es preciso decir que algo así no se les pasa por la imaginación a quienes ya poseen un posicionamiento sobre algo que está endurecido, que es fijo e inalterable. Lo malo es que este mismo síndrome está presente en casi todo lo que nos encontramos en los debates públicos. Los ejemplos abundan, y a lo largo de este libro iremos presentando alguno más. Quienes, para bien o para mal, nos dedicamos a la actividad de estar en los medios de comunicación lo tenemos ya bien interiorizado, el machaque en las redes

cada vez que se emite alguna opinión que no complace a alguien. Si por un casual se le ocurre a uno adoptar una actitud «equidistante» o no ajustada a la tendencia actual de reducir cualquier discusión a una disputa binaria, te agredirán por los dos lados. No hay salvación posible, te muevas hacia donde te muevas, siempre habrá alguien que se sienta agraviado por tu opinión y así te lo hará saber. Algunos con mayor o menor educación; otros, con total agresividad, con escarnio e incluso insultos. Lo que te pide el cuerpo al final es quedarte calladito, justo lo que no puedes hacer cuando te llaman para, precisamente, *opinar*.

La otra opción, seguida por muchos como mecanismo de defensa o estrategia de supervivencia, es entrar tú mismo en ese juego y opinar siempre en *contra* de alguien. Ya que, diga lo que diga, lo que me espera es la ducha fría de la descalificación, el mal menor es tomar partido, así al menos se adquiere el beneplácito de una de las partes. Porque las reacciones no van solo en una dirección, la de la reprobación pública, también hay verdaderas olas de aplauso o encomio. Unos te machacan y otros te jalean. Y dentro de las condiciones en las que opera nuestra economía de la atención, lo importante es gozar de impacto, aun a costa de tener que renunciar a las matizaciones o incluso a lo que de verdad se piensa. Lo tengo más que comprobado: la rentabilidad directa de una columna, por ejemplo, depende de cuán radical sea el pronunciamiento a favor de alguna de las opciones enfrentadas, de la visceralidad de la crítica a algún actor político, de la descripción en blanco y negro. Como el autor se ande con matices, tome distancia de las partes o zurre a unos y otros, o entre en una exposición más o menos sofisticada y técnica, la repercusión sobre las redes disminuye considerablemente.

Desde luego, muchos hacemos caso omiso a esas dinámicas y decimos lo que nos place, pero si algún día nos dejamos llevar por la pasión o consideramos que alguien merece algún correctivo serio, en ese caso enseguida nos sorprende el favorable efecto que encuentra. Y es difícil sustraerse al chute que proporciona el ser llevado en volandas por los entusiastas, e incluso el morbo de la reacción destemplada de los críticos. «Ladran, Sancho, señal que cabalgamos.» Eso, el ladrido, es la condición casi natural de nuestro nuevo espacio público. El caso es que los incentivos caen

del lado de buscar la bronca, que favorece que lo escrito adquiera una mayor difusión, y en una cultura tan subordinada a lo cuantitativo y donde la precariedad es casi el estado natural de cualquier escribidor, hace que las firmas más leídas se aseguren la permanencia en sus respectivos medios. El beneficiario de este incentivo perverso es la polarización, la contundencia en las opiniones, la descalificación visceral de las que no encajan en lo exigido por el otro bando, la pérdida del matiz. Y, como aquí trataremos de justificar, el desvanecimiento de la tolerancia, la pérdida paulatina de la capacidad para aceptar lo que no nos gusta, el quebranto del respeto por el que discrepa.

Frente a esta queja pueden elevarse algunas objeciones que no son menores. La fundamental es que va de suyo que emitir una opinión en público presupone someterse a la crítica. En eso consiste precisamente el juego democrático. Sin crítica, por muy hiperbólica o destemplada que esta sea, no hay democracia digna de tal nombre. Esas son las reglas, y si no le gustan, tiene la piel demasiado fina o carece de espaldas lo suficientemente anchas para encajarla, más vale que se dedique a otra cosa. ¡Desde luego! Mas esa no es la cuestión principal. Como aquí trataremos de explicar, el problema no es que unas posiciones se enfrenten a otras. Todo lo contrario, es ahí donde las sociedades abiertas encuentran su chispa, en permitir que florezca una cultura de la discrepancia, y en hacer de esta el impulso principal para poder ilustrarnos conjuntamente. Uno aprende de quienes discrepan, de quienes transgreden, no de los afines. Por otro lado, se dirá, tanto en los medios como en las redes sociales abundan las descalificaciones mutuas, las agresiones verbales, inclusos los discursos del odio, pero ¿a qué vienen tantos aspavientos? En definitiva, ¿acaso no es lo que ha ocurrido siempre? La única diferencia es que hoy, gracias a las redes sociales y a internet, en general podemos enterarnos de lo que la gente realmente piensa; antes, sus opiniones estaban siempre distorsionadas por los medios de comunicación, por los formalismos técnicos de las encuestas de opinión, por su incapacidad para eludir las mediaciones para acceder al espacio público. Además, ¿por qué deberían ir estas nuevas prácticas en contra del concepto de tolerancia? Total, el enfrentamiento de opiniones solo es posible en realidad bajo las condiciones que ella ampara.

Todo esto es cierto, sin duda, pero con muchos matices importantes. Afirmar que no existen restricciones a la hora de manifestarse sobre lo divino o lo humano no tiene que ver necesariamente con la tolerancia, sino con la libertad de expresión, algo que está garantizado en todos los sistemas democráticos, aunque este es un campo al que también habremos de aludir. Y la crítica constante y mordaz tampoco es el problema, ya hemos dicho que va pegada como una lapa a la democracia. La tolerancia tiene que ver más bien con cuáles son las *reacciones* o las actitudes ante lo que se dice o critica –o lo que alguien es–, al reconocimiento y el respeto del interlocutor, no a que las opiniones puedan emitirse o no. La tolerancia presupone además que se está en desacuerdo, muchas veces profundo, con lo emitido –o el ser de alguien– y que aun así estas diferencias se aceptan y coexisten sin grandes problemas. De no incorporar dicho elemento del rechazo, el concepto carecería de sentido, no hace falta tolerar lo que nos deja indiferentes. Luego lo veremos con calma. A donde quiero llegar ahora es a que hemos ido perdiendo de vista las implicaciones de dicha virtud, y esto ya es en sí mismo un síntoma grave. O sea, que cada vez somos más intolerantes sin saberlo. Y esto está empezando a tener importantes efectos.

Unas palabras sobre el título. Hay todo un género ensayístico que se vale de títulos como «La sociedad de...». Los ejemplos abundan: *La sociedad del espectáculo* (C. Débord), *La sociedad del cansancio* (Byung-Chul Han), *La sociedad del miedo* (H. Bude) o, más recientemente, *La sociedad decadente* (R. Douthat) o *La sociedad de las singularidades* (A. Reckwitz). Y podríamos mencionar una buena decena más, por referirnos solo a autores conocidos. La idea central detrás de estos títulos es poner el foco sobre un aspecto de la vida social o política que no suele merecer la atención que debiera, aportar un diagnóstico sobre nuestro mundo a partir de alguna tendencia tan relevante como novedosa. Dada la actual imposibilidad de dar cuenta del todo, se elige un elemento que se considera relevante para, a partir de ahí, ofrecer algo así como un destello reflexivo que nos pueda ilustrar sobre alguna pauta del cambio social y político.

Esto y no otra cosa es a lo que aquí aspiramos, sacar a la luz una tendencia –quizá no del todo percibida en toda su profundidad– para enhebrar un análisis que inevitablemente nos debería conducir más allá de

lo que anticipa el título. Porque el análisis que aquí emprendemos desea darle vueltas a una hipótesis; a saber, que el aspecto quizá más notable de la tan cacareada crisis de la democracia tiene que ver sobre todo con la progresiva erosión de la *cultura* política liberal. La amenaza no viene, como siempre tendemos a decir, de los «hombres fuertes» populistas; su más formidable enemigo es mucho más sutil y casi inapreciable porque se arraiga en comportamientos y actitudes que poco a poco van erosionando ese tejido imprescindible que sostenía las instituciones y prácticas democráticas y permitía presentarnos como «sociedades abiertas». El debilitamiento y el abandono progresivo de algunos elementos de dicha cultura es lo que precisamente favorece la caída en actitudes populistas. No es el único factor, desde luego, pero su importancia no debe subestimarse.

El principal elemento de la cultura liberal que se halla en peligro es, por reconducirlo a una única palabra, la tolerancia. Consideramos que este concepto ofrece un magnífico marco de discusión sobre nuestras actuales diferencias políticas, morales e identitarias, porque su principal función consistía, en efecto, en permitir que pudieran ser arbitradas y resueltas sin generar fisuras en la convivencia. Su doble cara de dispositivo a la vez pragmático y normativo lo hacían idóneo como mecanismo integrador de sociedades cada vez más plurales y diversas. Aludir a que algo en este intangible podría no estar funcionando debería alertarnos porque presupone que podríamos estar perdiendo uno de los principales instrumentos que nos cohesionan, un magnífico diluyente de los conflictos e incluso una forma de vida, aquella que nos permite vivir en libertad dentro de nuestras discrepancias.

Ocurre, sin embargo, que no basta con afirmarlo, habrá que aportar alguna evidencia, algo difícil dado que carecemos de estudios empíricos que den cuenta de todas y cada una de las dimensiones que abarca el concepto. Hay algunos que lo tocan de forma indirecta, como el nivel de polarización política existente en algunas sociedades, pero la polarización puede ser un síntoma, aunque no explica toda la enfermedad. Es uno de tantos aspectos que correlacionan con la intolerancia, pero tampoco nos lleva demasiado lejos. En otros estudios se pregunta sobre cuestiones tales como hasta qué punto el entrevistado se siente libre de opinar sobre determinados temas,

que muestran también resultados inquietantes. Siempre cabe la duda, empero, de qué valor exacto otorgar a esos u otros datos similares. Aquí nos aventuramos, pues, por territorio minado. Y es también la causa de que hayamos elegido la forma del ensayo, no la del tratado de ciencia política. Su destinatario es el ciudadano común, no el colega académico. Y a él o ella nos dirigimos en aplicación de una de las funciones que John Rawls atribuía a la teoría política, ayudar a que los ciudadanos puedan orientarse en su propio mundo social y político. Judith Shklar lo presenta con más contundencia: no se trata de decirles lo que deben pensar o dejar de pensar, sino de asistirles a la hora de «acceder a una noción más clara sobre lo que ya saben y lo que dirían si consiguieran encontrar las palabras adecuadas». Es decir, acompañar al ciudadano en esa siempre difícil tarea de desentrañar nuestro mundo político.

A parte de recurrir a un lenguaje llano y libre de la jerga especializada, lo que nos ha resultado más difícil en un objeto como este es la multiplicidad de interrelaciones e interconexiones temáticas; todo está conectado con todo lo demás, casi en cada epígrafe habría que haber hecho referencia a lo que se contiene en los otros. Cartografiar los datos del presente siempre es complicado, nos falta perspectiva. Aun así, algún orden había que introducir, aunque pueda ser discutible el que al final hemos elegido. Como ya tienen el índice, el hilo escogido preferimos presentarlo ahora a partir de las preguntas principales que nos han ido guiando a lo largo de este viaje. Recuerden que la primera y fundamental giraba en torno a la posible erosión de la cultura política liberal y, en particular, de la tolerancia. Por eso era importante comenzar por preguntarnos cuándo y por qué hemos dejado de entendernos, ¿qué pasa con nuestra conversación pública, por qué es tan patológica? Y aquí es inevitable recurrir a las transformaciones sufridas en nuestro espacio público, a las nuevas condiciones de la comunicación introducidas por la incorporación del medio digital, donde se percibe una preocupante incapacidad para ofrecer una descripción del mundo mínimamente objetiva y compartida para, a partir de ella, negociar nuestras muchas discrepancias.

El segundo grupo de preguntas aborda otro aspecto decisivo: ¿dónde se percibe de forma más nítida la erosión de la que hablamos? Esto hemos

creído encontrarlo en la actual dinámica caracterizada por el tránsito del pluralismo al tribalismo, cuando las opiniones se endurecen y «moralizan» y se hacen inmunes a la crítica, o se entra en una encarnizada polarización entre bloques. El resultado es que todo ello deriva en una belicosidad que desemboca en eso que se ha dado en llamar la «cultura de la cancelación», uno de los más extraños y preocupantes fenómenos políticos a los que estamos asistiendo en nuestros días, pero que afecta a uno de los principales dogmas liberales, la libertad de expresión. Todo esto no sería comprensible si no accedemos, aunque sea de forma esquemática, a otra de las señas de nuestro tiempo: la cuestión de las identidades. En efecto, si el pluralismo deviene en tribalismo y el individualismo se disuelve en identitarismo, podemos haber entrado ya en el comienzo del final de las sociedades liberales.

El tercer bloque se ocupa de desarrollar lo que estaba implícito en los anteriores, pero era preciso especificar: el concepto de tolerancia. No podremos hacerlo en toda la complejidad que posee, pero esperamos que, sobre el trasfondo de lo anterior, sirva para sostener la tesis central de este trabajo, nuestro tránsito hacia la sociedad de la intolerancia. Ahí veremos cómo el debilitamiento de estas prácticas apunta hacia una grave puesta en cuestión de nuestros fundamentos normativos, los propios de la filosofía política liberal, que parecen haber perdido su anterior solidez y eficacia. No en vano, ellos se encargaban de definir los límites de lo tolerable e intolerable. Quizá fuera excesivo decir que las otrora sólidas distinciones que dotaban de armazón a nuestros sistemas liberal-democráticos estén siendo deslegitimadas, pero es innegable que gran parte de la actual contenciosidad política gira en torno a su redefinición y contestación, en todo o en parte.

En un trabajo de estas características, no hemos podido entrar en cuáles son las causas de este proceso, aunque todo apunta a que esta nueva sociedad tecnológica, globalizada y sujeta a las contradicciones provocadas por la economía neoliberal –desigualdad, emigraciones, refugiados– han contribuido a tensionar a los sistemas políticos de la democracia liberal, que ya desde antes venían mostrando señales de fatiga y una cierta incapacidad para adaptarse a los nuevos tiempos. Y aquí el rebrote de los populismos

puede entenderse como uno de sus principales signos. Si, como trataremos de argumentar, se nos resquebraja dicho consenso normativo, ¿qué es lo que nos unifica, qué nos cohesiona? Porque las sociedades plurales y diversas precisan de algún cemento normativo, algún terreno común, algunos principios que permitan la convivencia de tanta diversidad y consigan sumar voluntades para hacer frente a los formidables desafíos del futuro.

La cuestión final reside en indagar hasta qué punto estaremos entrando en una sociedad *posliberal*. Aunque no hay apenas diferencias semánticas, preferimos este término al de *iliberal* porque consideramos que ha sido muy contaminado por la disputa en torno a los populismos. Un sistema iliberal sería aquel en el que se han producido ya de hecho recortes en cuestiones tales como la independencia judicial o el control de los medios de comunicación; en el posliberal estos presupuestos institucionales subsisten, pero las bases sobre las que se asentaban, esa cultura política de la que antes hablábamos, comienzan a ponerse en cuestión. Es una distinción artificiosa, desde luego, pero puede contribuir a llamar la atención sobre algo de lo que solo se toma conciencia cuando ya es demasiado tarde.

Y esto nos conduce a un último punto en el que no he tenido tiempo de entrar, pero que dejamos apuntado: si la tesis es correcta y caminamos hacia sociedades posliberales, ¿no será todo esto síntoma de un cierto «cansancio civilizatorio»? En su libro *La sociedad decadente*, el agudo periodista y escritor conservador Ross Douthat plantea la tesis de que podríamos estar entrando en una decadencia «débil», sin grandes transformaciones o ambiciones civilizatorias, pero sin que tampoco se produzca una caída brusca, un dulce «más de lo mismo» carente de épica y con un continuo arrastre de los mismos problemas a lo largo del tiempo; eso que otros han preferido llamar la «sociedad del estancamiento» o del fin de la modernidad lineal. Casi sin percibirlo, habríamos dado ya el salto hacia un nuevo paradigma. Confiemos que uno de los rasgos de este nuevo ciclo no sea el que aquí hemos tratado de detectar.

1
La nueva (in)comunicación

La atención es un recurso limitado, así que presta atención a lo que prestas atención.

HOWARD RHEINGOLD

La guerra con los teclados

Para referirse a los desórdenes de su tiempo, el de la guerra civil inglesa del siglo XVII, Thomas Hobbes distinguió entre quienes hacían la guerra con las armas y quienes se valían de sus escritos para incentivar a la subversión, el choque ideológico propiamente dicho. A esta forma de proceder le dio el calificativo de «guerra con las plumas» (*bellum cum calamis*), algo propio de quienes podríamos calificar como los protointelectuales o escribientes de la época. Hoy nos encontramos con algo parecido, solo que «democratizado». Nuestras armas, las de todos, son ahora los teclados del ordenador o el *smartphone*, y el destino de nuestros mensajes no es la imprenta sino el ciberespacio, ese no-lugar que lo invade todo y del que ya es casi imposible salir. Lo «visible invisible», el atributo que Luhmann dedica a Dios, es perfectamente aplicable a ese no-territorio del que ya apenas podemos salir. Gracias a las facilidades que proporciona el acceso universal a la red, poco a poco ha ido englobándonos a todos y –esto es lo interesante a efectos de lo que aquí nos incumbe–, cada cual puede hacerse presente en todo momento en cualquier debate político-social; nadie puede establecer restricciones de entrada ni filtros; emisor y receptor, antes casi siempre escindidos, acaban coincidiendo; la desintermediación es casi total.

Estas nuevas condiciones objetivas que condicionan la actual comunicación pública están teniendo importantes consecuencias políticas. La mayoría de ellas son conocidas y derivan tanto de su uso universal como de las peculiaridades del medio. Ya sabemos bien cuáles son sus instrumentos: textos, memes, *gifs*, tuits, entradas a Facebook o videos en

YouTube, mensajes a través de todo tipo de canales (cada vez más mediante wasaps o similares), etcétera; son medios diversos, aunque todos ellos tienen en común el aparecer en una pantalla y facilitar la réplica, la capacidad de reacción es casi inmediata y simple. No hace falta insistir demasiado en ello porque llevamos años comentándolo. Con todo, algunos de sus aspectos merecen ser recordados. El primero es que esta comunicación está abierta a todo tipo de temas, que muchas veces aparecen entremezclados; se desvanece esa clara escisión que habían proporcionado los medios tradicionales entre política, cultura, sociedad, deportes, economía... Y la conversación pública se hace transversal, lo atraviesa todo, con lo cual es prácticamente imposible acceder a un orden impuesto por un mediador externo, un *gate-keeper*. Los medios convencionales lo siguen haciendo, desde luego, pero continuamente chocan con la espontaneidad que estalla en la red, con esa conversación desordenada que le es tan característica. Y donde también, ojo, se diluyen todas las fronteras entre información, entretenimiento y publicidad.

Una primera consecuencia de ello es que ya nadie tiene la capacidad de establecer la agenda de la discusión pública: esta acaba cobrando una forma cuasi caótica. Y aquí se percibe de forma nítida cómo el debate político se ha emancipado ya de anteriores controles. En un principio, la agenda de los temas de discusión iba de arriba-abajo, la definían fundamentalmente los partidos políticos o, si se quiere, el poder; luego, en la fase de la «democracia mediática», se fue desplazando poco a poco hacia los medios de comunicación; ahora ya está libre de ligaduras, fluye de abajo-arriba. Esto se ha acentuado con la nueva tendencia de los medios a estar siempre pendientes del impacto de los acontecimientos del día a día en las redes, con lo cual reconocen de modo implícito que es allí donde se cuecen los humores de la política. De esta forma, han acabado por acceder a una observación de la realidad esquizoide: contemplan a esta directamente para filtrar lo que es noticiable, pero no pueden dejar de observar a la vez el impacto que sobre la red tiene su propia producción de noticias y opiniones. Y ese impacto no solo les proporciona un *feed-back* sobre su misma actividad; se convierte también en fuente de noticias, pues no hay nada que allí no se comente. Sin temor a las reiteraciones podríamos describir este

proceso como una observación de observaciones: por un lado, observan directamente la realidad y, por otro, acceden a una metaobservación, vigilan también cómo lo hacen las redes para incorporar esta visión después como parte de su labor informativa. En algunos casos no tienen más remedio que acudir a ella porque es allí donde muchos políticos hacen sus declaraciones u ofrecen sus noticias. Recordemos el caso de Trump, cuyos pronunciamientos esquivaban a los medios tradicionales y se emitían exclusivamente mediante tuits. Las noticias estaban más en ellos que en sus ruedas de prensa u otras intervenciones en los medios. El caso es que todo está sujeto a esa tensión entre quienes buscan establecer un orden y los impulsos desorganizados que emanan de la base «popular».

El hecho de que se trate de una «comunicación desordenada» en la que se habla de todo y cada participante o emisor de mensajes compite con todos los demás hace que cunda la necesidad de *captar la atención*. Tanto de los medios como de los propios usuarios individuales. La oferta es inabarcable para la limitada capacidad de atención de cualquiera, por definición siempre escasa. La selectividad de fuentes o emisores a los que se sigue deviene así en una necesidad ineludible. Bajo las condiciones de esta economía de la atención, el énfasis debe ponerse, por tanto, en la capacidad para generar impacto, y todos sabemos ya cuáles son los medios más sencillos para conseguirlo: el recurso a lo emocional, incentivar los afectos, tanto los positivos como los negativos, o eso que podríamos denominar la presentación de escándalos, la «moralización», la búsqueda de la «sorpresa», la envoltura ingeniosa de las propuestas o pronunciamientos a través de un microrrelato (*storytelling*), la provocación. O de todo ello un poco.

Como consecuencia obvia, cada vez se argumenta menos, la mayoría de las intervenciones en el espacio público son expresivas, mecánicas, asertivas, con poco discernimiento. Las argumentaciones pierden gran parte de su anterior presencia y función, son poco competitivas en este fluido y ruidoso mercado en el que el énfasis se pone sobre lo que chirría, la *boutade*, lo mordaz y chispeante, lo susceptible de generar exasperación o indignación en algunos y entusiasmo e hilaridad en otros. No es que no existan, porque muchos de los mensajes no hacen sino remitir a reflexivos artículos o promocionan libros, pero sus contenidos se desvanecen al reducirse a tres o

cuatro ideas mínimas; luego quedan sujetos también a las invectivas *ad nominem*, importan más o menos, se combaten o ensalzan, dependiendo más de *quién* las profiere que del *qué* sea lo que se dice. Su contenido se acaba reduciendo así a una caricatura, aquella que mejor sirve para conseguir la mayor repercusión posible.

Una importante matización: cuando decimos que es un mundo de interacciones caóticas, interconectado y abierto, con temas plurales y transversales, no podemos olvidar que en él pugnan también las dinámicas particularizadoras. Las cámaras de eco tienen un efecto centrípeto, encapsulan a los afines, los refuerzan en sus anteriores prejuicios y los predisponen para cohesionarse frente a un adversario más o menos señalado. Lo característico de las cámaras de eco, al menos de aquellas de contenido político, es que el cierre sobre sí mismas responde a su capacidad para mantenerse en tensión polarizadora con alguien o algo previamente definido como hostil. La batalla política puede presentarse así como una sumatoria de «guerras privadas» donde la cohesión de las distintas partes en conflicto se logra a través de un proceso de selección, nunca fijado del todo, en el que se desarrolla una especie de hipersensibilidad hacia el que se desvía de la propia posición o la niega. No hay términos medios, se penaliza la equidistancia casi tanto o más que la propia discrepancia. Es como si careciéramos de punto de orientación alguno sin posicionarnos en contra de alguien.

Prueba de este efecto polarizador de las redes es que se produce incluso aunque la discusión verse sobre temas no políticos. Les pondré un ejemplo relativamente reciente. Un día vi con curiosidad cómo el nombre «George Harrison» aparecía entre los *trending topics* de Twitter. Cliqué para ilustrarme sobre qué iba la discusión y resultó que era el aniversario de la muerte del famoso *beatle*. La mayoría de los mensajes eran para celebrar su figura, pero poco a poco se entró en una dinámica curiosa: no bastaba con alabarlo por su música sin más, para hacerlo adecuadamente había que denigrar a la vez a algún otro. Les tocó a Lennon y McCartney, claro, a quienes la crítica «elitista» había elevado a los altares dejando de lado al verdadero genio. Y enseguida se montó la bronca. Fue pacífica, aunque ya no había forma de evitar el enfrentamiento. La gente sintió la necesidad de

posicionarse en este peculiar e improvisado «conflicto de los Beatles». En fin, es una mera anécdota, pero muestra cómo en las redes no se puede encumbrar sin vilipendiar, no hay polo positivo sin polo negativo, dialéctica pura, aunque nunca se llegue al momento de la síntesis.

En el caso de los posicionamientos políticos esto ya es marca de la casa. Por eso algunas veces sorprende que consigan enlazarse discusiones respetuosas en círculos espontáneos; casi siempre, porque no las suscitan periodistas o gente más o menos conocida. Estas no pueden abrir la boca sin que acudan raudos y veloces todo tipo de troles. Como cuando uno participa en una barbacoa, que es imposible evitar las avispas. Al final se pierde más tiempo ahuyentándolas que comiendo. Quizá porque aquellos internautas son también los más seguidos, de los que más interesa estar pendientes. Entrar en algunas redes equivale, por tanto, a tener que hacer un ejercicio de contención para no alejarse al instante; es lo más parecido a abrir una puerta en un cuarto lleno de ruido o humo, que enseguida hay que volver a cerrarla. A quienes no tenemos más remedio que alimentarnos de lo que allí se cuece no nos queda otra que perseverar en el intento. Ya no se puede ser analista político ni politólogo sin evitar toda esa algarabía y ese afán por el despellejamiento. Entre otras razones, porque han acabado contagiando todos los otros escenarios de la política normal. Es lo habitual en nuestras campañas electorales o en nuestro Parlamento, por ejemplo, donde la fuerza del mejor argumento se sustituye por la intensidad de las pasiones, por el zasca, la burda provocación o la intensificación de actitudes polarizantes. Como dije en alguna ocasión, es como si el ciberespacio se hubiera trasladado al hemiciclo y escenificara allí toda su fanfarria.

La parte buena es que todo va tan deprisa que cada vez duran menos los *trending topics*. Los enjambres, como las avispas de antes, no paran de moverse; ahora aquí, luego allá y mañana ni se sabe. Ya nadie sufre el acoso más de una mañana o una tarde, la aceleración es total. La parte mala es que eso genera un trasfondo de ruido y belicosidad que a veces se hace insoportable. No hay un momento de respiro, hay que estar siempre presto para la batalla. Y lo que resulta evidente es que sobre ese trasfondo no es posible proceder a la elaboración de un juicio político bien meditado. Fuera de algunos de los medios de prestigio, casi hemos perdido del todo esos *safe*

spaces en los que detenernos a escuchar y a pensar, aquello que debería corresponderse con una sociedad madura.

En las redes hay intercambio de información, anuncios y recomendaciones, llamadas a la acción; pero, sobre todo, posicionamientos tajantes ante cualquier cosa; mucho rasgado de vestiduras, indignación, victimización, excitación, descalificaciones o desprecios mutuos. No se deja de opinar, algo que no es necesariamente malo. Lo peligroso es que la mayoría de las opiniones aparecen envueltas casi siempre en rígidas categorías morales y/o se cargan de emocionalidad. Y esto, como veremos más adelante, es la fuente de no pocos problemas. Entre otras razones por lo ya señalado con anterioridad: el impulso a emitirlas desde alguna posición «particularizada», encapsulada en alguna tribu, ya sea esta identitaria, ideológica o sujeta a cualquier otro criterio de adscripción. El espíritu que lo informa no es la búsqueda del entendimiento, sino la confrontación.

Vigilancia y manipulación líquidas

La segunda matización es un aviso a navegantes. Mucho se celebra la tan cacareada espontaneidad de las redes o su apertura a todo tipo de temas, personas, organizaciones, pero lo cierto es que en ellas proliferan también las campañas organizadas, los ataques programados. Hay troles individuales, sujetos que disparan a su aire y según les dé en cada momento, pero también los hay que siguen tácticas de guerrilla ajustándose a una estrategia perfectamente definida. Y no hablamos solo de los famosos *hackers* rusos o de otros países, que tienen muy claro cuáles son sus objetivos y cómo conseguirlos. Gran parte de la belicosidad observable en las redes es inducida, aunque no se sepa bien al final ni cuál es su objetivo ni de quién parte. Lo único cierto, como bien dice Pomerantsev en su libro *Esto no es propaganda*, es que «vivimos en un desbocado mundo de persuasión de masas, donde los medios de manipulación han seguido avanzando y se han multiplicado, un mundo de anuncios oscuros, *psy-ops* [operaciones psicológicas], *hackeo*, bots, hechos blandos, noticias falsas, ISIS, PUTIN, troles, TRUMP...».

La descripción que nos ofrece dicho autor es que ya estamos en algo cercano a la guerra de todos contra todos en este peculiar campo de batalla; rige la ley del más astuto y el más osado, de quien no se detiene ante nada; y, como es lógico, de quien dispone de un mejor control de los dispositivos técnicos o de las estrategias de manipulación y control. Y aquí no hay regulaciones o criterios a los que sujetarse salvo los imprescindibles para alcanzar el objetivo buscado. «El que quiere el fin debe querer los medios», decía Nietzsche modificando levemente la máxima maquiaveliana. Que casi toda la comunicación –pública y privada– fluya por la red, y que esta no tenga barreras de entrada, permite valerse de ella para lanzar noticias falsas, programar boicots y contracampañas, desinformar, manipular emociones. Y el anonimato es además un eficaz instrumento al respecto.

Esto coincide con otro hecho del que ya tenemos buen conocimiento, la facilidad para acceder a nuestros datos. No estamos seguros de cómo funciona exactamente el proceso; sí sabemos que se ha establecido una especie de contrato tácito consistente en que podemos acceder gratuitamente a la red a cambio de entregarles nuestra huella digital, el uso que hacemos de internet. Que quienes disponen de esa información sean empresas privadas en régimen de oligopolio, el «capitalismo de la información» de las grandes corporaciones de internet (Facebook, Google, Twitter, Microsoft, Apple, etcétera.) debería alertarnos, como también la supervisión que puedan ejercer los propios poderes públicos. En países como China se ha instalado ya un sofisticado mecanismo de control orwelliano de la población que conduce inevitablemente a una especie de totalitarismo blando. En las democracias occidentales somos plenamente conscientes de la dimensión comercial de esta forma de supervisión, pero se nos escapa la más propiamente política. Confiamos en las disposiciones establecidas para garantizar la protección de datos, pero lo que es inevitable es sospechar que el control se hace por otros medios.

Desde una perspectiva política, el gran salto cualitativo que han producido las nuevas tecnologías reside en el siguiente giro revolucionario: las preferencias individuales, deseos, gustos y pensamientos de los individuos, hasta entonces solo cognoscibles para cada cual, están ahora a disposición de observadores externos. La metáfora de que el sujeto es una

especie de caja negra cuyo interior solo le es accesible a él mismo ya no se corresponde con la realidad; si alguien se pone a escudriñarnos es posible que acabe conociéndonos mejor que nosotros mismos. D. Runciman lo resume en una frase categórica: *to search is to be searched*, «buscar es ser buscado», aunque en español se pierde parte de la semántica de *to be searched*, que equivale más a nuestro «ser examinado, investigado». «Quien busca es desentrañado» sería la traducción más correcta. La astucia de los algoritmos puede convertir en oro (para algunos) nuestro deseo de estar informados y/o de movernos por la red. Y una vez que se detectan nuestras filias y fobias se actuará en consecuencia. De ahí la advertencia de Yuval Noah Harari, entre otros, sobre la relativa facilidad con la que pueden utilizarse nuestras debilidades y miedos en contra nuestra o para satisfacer fines espurios, como manipular elecciones. Donde somos más vulnerables es en todo lo relativo a las emociones; ahora podrán activarse o atenuarse como quien aprieta un botón. Y remacha: «Una vez que alguien consiga la habilidad tecnológica para manipular el corazón humano –de forma fiable, barata y a escala–, la política democrática se convertirá en un espectáculo de guiñol emocional».

Hay que tener en cuenta que los avances habidos en el desarrollo de la inteligencia artificial pueden introducir un automatismo en las respuestas de esos poderes ocultos que los hacen casi imbatibles. Y ya que estamos metiendo miedo en el cuerpo, una nueva vuelta de tuerca: el desarrollo tecnológico va de la mano de progresos en otras disciplinas que sirven para asegurar su efectividad. Me refiero a los datos que van desvelando las neurociencias y la psicología cognitiva sobre las pautas que gobiernan nuestras voliciones, la conexión entre emoción y cognición, o nuestra reacción a unos u otros estímulos. A este respecto ya se habían hecho grandes avances en el mundo de la publicidad para dar con las estrategias idóneas para seducir a los consumidores; o eso que hoy cae bajo la rúbrica del *nudging* o «empujón», el gran descubrimiento de la economía conductual, sobre todo a partir de los trabajos de Richard Thaler y Cass Sunstein. A partir de la evidencia de cuáles son los principales impulsos o emociones del ser humano se trataría de inducir por medios indirectos a conductas que tienen efectos positivos. Por ejemplo, alentar a seguir dietas

más saludables o ahorrar para la jubilación en vez de buscar obtener la gratificación más inmediata a la que suele tenderse de forma casi mecánica –el «sesgo del presente»–. Por fijarnos en el primer caso, bastaría con colocar los alimentos más sanos en estanterías más a la vista o cercanas a la caja para facilitar toda la operación. Ese pequeño «empujoncito» satisfaría la consecución del fin deseado. La teoría no deja de ser discutible porque, aplicada a medidas de tutela pública, significaría la introducción de un «paternalismo liberal», una especie de control de los impulsos –y voliciones– que no se consideren «racionales». De hecho, es algo que ya ha empezado a aplicarse en algunos países y no deja de suscitar resquemores. Menos discutibles son ya los grandes «empujonazos» que a veces nos imponen para evitar que caigamos en lo que está demostrado que nos perjudica a nosotros y al propio sistema sanitario. No hay más que ver las fotos o advertencias que se estampan en las cajetillas de cigarrillos o las truculentas campañas contra los accidentes de tráfico.

Ahora que tanto se habla de posverdad es importante no confundirla sin más con las noticias falsas o *fake news*. El objetivo de ambas es, desde luego, inventarse noticias, informaciones o introducir «hechos alternativos». Ambas forman parte de estrategias de desinformación, pero lo característico de la posverdad es que se conecta directamente a nuestros «sesgos de confirmación». La RAE acierta, pues, al definirla como «aquella información o aseveración que no se basa en hechos objetivos, sino que apela a las emociones, creencias o deseos del público». Aunque sea tautológico, la idea que la subyace es que «creemos lo que en el fondo queremos creer», ya sea porque conecta con nuestros afectos o se corresponde con nuestros prejuicios. De lo que se trata es de bombardear a un sector de la población con datos o hechos distorsionados que cobran verosimilitud porque apelan a dichas predisposiciones. Por ejemplo, señalar a los inmigrantes como los principales causantes de la delincuencia. No es cierto, pero como coincide con prejuicios establecidos, se da por bueno dentro de un determinado grupo. En el caso de que sí lo fuera porque hubiese corroboración estadística, otro sector de la población tenderá a desecharla por considerar que toda información negativa sobre la inmigración posee un sesgo racista. La conclusión es evidente: no hay posibilidad de acceder a un acuerdo de

base sobre los hechos a partir del cual poder iniciar una conversación sensata. Y esto es de lo que se trata, de afirmar a cada cual en sus posiciones para que resulte imposible al final acceder a un espacio de entendimiento mutuo. Va de suyo, como estamos diciendo, que quienquiera que desee obtener ese resultado posee el *know-how* necesario para hacerlo.

Nombrar es un acto político

Recopilemos y ampliemos un poco el foco. Decíamos que la principal característica de este nuevo y peculiar espacio público consiste en que tiene la capacidad de acogernos a todos y a todo tipo de temas; entre quienes lo ocupan hay también, sin embargo, actores cuya estrategia consiste en desinformar o empujar las conversaciones en una determinada dirección. Muchos de los resultados conseguidos responden a una lógica caótica, pero otros están perfectamente planificados. Tanto unos como otros usuarios, con mayor sofisticación según los casos, se valen de métodos ya ensayados y apoyados en innovaciones técnicas y en fórmulas de influencia y manipulación psicológica de indudable eficacia. Dos cuestiones más. La primera tiene que ver con la profusión de las mentiras o, si se prefiere, con el desprecio de la verdad. La segunda, con lo que antes hemos llamado «guerras privadas», adscribirse a una causa, un partido o una facción como la fórmula más eficaz para impulsar aquello en lo que se cree, denigrar a lo que se opone o fomentar la división como fin en sí mismo.

Ambas están bien conectadas. No solo, como se podría pensar, porque cada cual trata de avanzar *su* verdad; también, y esto es lo importante, porque cuanto más se disuelve la objetividad de los hechos o el fundamento más o menos racional de las opiniones, la confianza en qué podemos considerar verdadero o falso se va desvaneciendo. En otros momentos, el medio para salir de este impase era eso que ahora se llama el *fact-check*, la verificación de los hechos, o, en el caso de las opiniones, la discusión o deliberación para poner a prueba la fuerza relativa de cada una de ellas. Lo característico del momento actual es que esto es precisamente lo que estamos perdiendo. No porque no existan esos *safe spaces* a los que antes nos referíamos, sino porque cada vez tienen menos eficacia. Hoy, la fórmula

predominante para escaparse de la incertidumbre, afirmar al sujeto en sus intuiciones, cuadrarlo en sus afectos y asentar sus convicciones es su autoadscripción a algún grupo, ya sea identitario o de otra naturaleza. Cuando se pierden las certezas necesitamos agarrarnos a algo. Como afirma Jonathan Haidt, más importante que lo que pensamos es, por tanto, «con quién» compartimos esas convicciones; por eso es tan relevante el refuerzo de las emociones y el consiguiente debilitamiento de la capacidad racional. Lo que se busca es destruir la posibilidad misma del recurso a la argumentación. Y, lo sabemos de sobra, nada garantiza mejor la cohesión interna que diferenciarse y enfrentarse a un otro.

Quede apuntado, ya lo iremos desarrollando a lo largo del libro. Concluyamos esta parte añadiendo algunas ideas más. Primero, sobre la descarada maleabilidad y partidismo de las diferentes lecturas del mundo, eso que ha dado en llamarse epistemología tribal, el que solo se da crédito a las noticias o informaciones emitidas por nuestro propio grupo de adscripción o confianza. Por decirlo con una expresión ya utilizada, nuestra facción es nuestro *gate-keeper*, únicamente podemos fiarnos de lo que ella nos filtra sobre la realidad. Por lo ya dicho sobre la relación parasitaria entre medios y red, lo normal es que opere tanto en un espacio como en otro. Lo hemos visto en los Estados Unidos de Trump: el consumo de determinados canales de televisión, emisoras de radio o prensa sigue líneas férreamente partidistas, que en muchos casos se alimentan de contenidos de internet y a la inversa. Cuanto más acentuada esté la polarización, tanto más se sujeta la información a esta escisión entre dos universos con visiones del mundo antagónicas. Esto ya llegó a la apoteosis con motivo del acto inaugural de la presidencia de Trump, cuando el recién elegido presidente señaló que había tenido una asistencia récord, muy superior a la de Obama. Esta afirmación no resistía la más mínima prueba, pero a los efectos que a él le interesaban daba igual. No era una pretensión de validez susceptible de ser resuelta contemplando una u otra foto, era una afirmación de su poder: «Realidad es lo que yo decido que es real». Y esta máxima la mantuvo hasta el final de su mandato, con el corolario lógico del asalto al Capitolio por parte de fanáticos que se habían creído sus acusaciones de manipulación de las elecciones. Lo grave es que así lo pensaban también cuatro de cada cinco

votantes del Partido Republicano; o que 147 diputados del Congreso, entre ellos ocho senadores, votaron en contra de los resultados proclamados por el Colegio Electoral. La tesis propiciada por Trump y su entorno de que existen «hechos alternativos», una realidad distinta de la proclamada como tal a partir de hechos corroborados, acabó siendo interiorizada como verdadera por sus seguidores.

Quedémonos también con esto, nombrar, la capacidad para crear realidad mediante el lenguaje, los memes, los enmarques y por cualquier otro medio, es un acto *político*. Si venimos hablando de una situación cuasibélica es porque el nuevo espacio público se ha ido convirtiendo progresivamente en un curioso campo de batalla, en una «guerra de representaciones» o definiciones, una pugna por imponer una determinada lectura de la realidad o de apropiarse del significado de hechos y palabras; lo que importa, a la postre, es que siempre esté en oposición a las de algún adversario. Es, si se quiere, la tradicional lucha por la hegemonía entre posicionamientos morales y políticos –guerras de poder, claro–, solo que por otros medios. No es algo nuevo, esto ya lo sabemos al menos desde Tucídides, y fue magníficamente observado tanto por Montaigne como por Hobbes. Todos ellos fueron perfectamente conscientes de que el lenguaje, una convención social al fin y al cabo, es el principal objetivo en momentos de conflicto socio-político agudo. *Comunicación* viene de la misma raíz que *comunidad*; ambas se refieren a lo *común*, lo que pertenece a todos. Cuando la comunicación se quiebra o distorsiona, cuando no se usa para buscar el entendimiento, sino para sembrar cizaña, «traicionamos la relación pública», como dice Montaigne. Por seguir con este autor, «solo creemos unos en los otros por la palabra [...]. Si nos engaña rompe todo nuestro trato, disolviendo todos los lazos de nuestra política». Sin ese asidero, una realidad objetiva mínimamente consensuada, todo se abre a una sistemática manipulación y distorsión del mundo.

La lucha política, como acabamos de decir, ha devenido en una batalla diaria donde las armas han sido suplidas por la subversión de los hechos o por las palabras. Pero palabras –y recurro ahora a Hobbes– «que ya no tienen el significado que es el natural suyo, sino otro que proviene de la naturaleza, disposición e interés de quien habla». Al argumento lo reemplaza

la descalificación grosera, a la razón la graceja enmarcada en un tuit. Al final vamos a acabar dando la razón a Laclau y los posmodernos, todo es discurso. De ahí que la lucha por la hegemonía política se haya trasladado a una hegemonía por las definiciones, a una disputa por dar con el relato o la fabulación que mejor encaje con el objetivo buscado. Por eso se ataca menos a los contendientes políticos que a quienes supuestamente les proveen de argumentos o definen el mundo de forma contraria a la que creen que les favorece. Todos aquellos que, en la prensa u otros medios, insisten en cumplir su función tradicional son vilipendiados casi con mayor fruición que el propio adversario político. Hay que tapar la boca a quien disiente de la lectura de la realidad o la concepción del mundo que tratamos de imponer.

Todas las contradicciones sociales acaban convergiendo sobre este nuevo espacio comunicativo. En este mar de palabras libres de una semántica clara es donde navegan mejor las proclamas populistas, mezcla de emocionalidad y simpleza, las guerras culturales y las tensiones identitarias, la policía moral de lo políticamente correcto y sus provocadores. Pero es también donde naufraga nuestra herencia ilustrada, que siempre propugnó la fuerza del mejor argumento, donde se nos van erosionando y disolviendo los fundamentos que otrora servían para cohesionarnos, para sentar las bases sobre las que encauzar después las muchas discrepancias. No hay más que observar cómo operan determinadas potencias extranjeras cuando emprenden sus campañas de ataque a Occidente en la red mediante la desinformación y otras estrategias; el objetivo, como bien observa Pomerantsev, es el fomento de la división interna, provocar que sucumba a sus tensiones y desavenencias interiores. A la vista de lo que ocurre en la red, que cualquiera es capaz de percibir, les basta con aplicar su propio «empujoncito», elaboran su propio *nudging*. No necesitan crear nuevos fuegos, sino alimentar los que ya prenden por sí solos.

En este momento es importante aclarar que esta descripción, de tintes un tanto dramáticos, no responde a algo así como a una añoranza del buen mundo que hemos perdido; no deseamos caer en el «síndrome de la edad de oro», en imaginar que hemos pasado desde el mejor de los mundos posibles a una nueva forma de «barbarie». Bien mirado, nunca hemos dispuesto de

un espacio público libre de sombras. Siempre ha estado segmentado por sesgos ideológicos, nunca pudo evitar la manipulación y hace tiempo ya que en él predomina el *infotainment* o infoentretenimiento. Por otra parte, el ideal habermasiano de la argumentación racional, supuestamente destinado a hacer prevalecer el mejor argumento, nunca dejó de ser un principio regulativo; más que una situación generalizada ha sido siempre la excepción. Con todo, lo nuevo es el *medio*, la digitalización de la esfera pública, y este es el que condiciona la naturaleza del mensaje. Es inimaginable una vuelta a la situación anterior, habremos de saber convivir con lo que hay o reformar sus aspectos más lesivos para una democracia bien entendida. Propuestas no faltan, como someter a un mayor control a las grandes empresas que se enseñorean de internet, los intermediarios de la desintermediación; proteger nuestros datos para evitar la vigilancia líquida o buscar promover un uso de la red más responsable y ajustado a los requerimientos de la democracia; en definitiva, todos estamos implicados en su uso y deberíamos empujar en la misma dirección. Pero ¿cómo se hace eso? No tenemos una respuesta todavía, solo la convicción de que algo que al comienzo fue celebrado como la panacea que habría de extender al infinito nuestras posibilidades de comunicación ha devenido ahora en lo contrario, en la principal fuente de nuestra incomunicación y en la mejor arma para acentuar las diferencias. Conviene no olvidar, sin embargo, que todo medio técnico es ambivalente, al final está siempre sujeto al uso que hagamos de él. A pesar de todos sus sesgos, no disparemos al medio; preocupémonos de los contenidos, de lo que fluye a través suyo.

2
Del pluralismo al tribalismo

El amor, la amistad, el respeto no unen tanto a la gente como el odio común.

ANTÓN CHÉJOV

Opiniones obstinadas

Como antes decíamos, la mayoría de las opiniones que nos encontramos en el espacio público aparecen endurecidas, envueltas casi siempre en rígidas categorías morales y/o cargadas de emocionalidad. Las opiniones se convierten así cada vez más en eso que los sajones llaman *opinionated opinions*, en opiniones dogmáticas, tercas, pontificadoras. Lo curioso es que eso significa atentar contra el mismo sentido de lo que es una opinión, esos juicios o ideas que se tienen sobre algo. Su rasgo característico es que se trata de posicionamientos que no admiten verificación, no se pueden confirmar o contradecir. Si así fuera no estaríamos ante opiniones, sino ante hechos, «verdades» o enunciados científicos. Una opinión es, por ejemplo, el juicio que se tiene sobre cuál de los participantes en un debate electoral ha acabado ganándolo, o la preferencia por una determinada ideología política, o cómo se enjuicia una política pública concreta, o si los servicios públicos deben proporcionarse por agentes públicos o privados o una combinación de ambos. Esta es la razón por la que la democracia se entiende, en definición de Sartori, como el «gobierno de la opinión». Si hubiera opiniones *verdaderas* carecería de sentido votar sobre ellas, bastaría con que un grupo de sabios platónicos las detectaran y las trasladaran después a decisiones de obligado cumplimiento; antes que una democracia preferiríamos una *epistocracia*. Lo característico de la opinión es, por tanto, que siempre es plural por definición, está sujeta a discusión y nunca puede predicarse como definitiva. Por eso mismo, tiene poco sentido hablar de *la* opinión pública, ya que es todo menos un pronunciamiento homogéneo,

aunque sí contiene implícitamente la idea de que es mutable, sujeta siempre a oscilaciones y, por tanto, contingente. Se mueve con la propia evolución de las sociedades.

A las opiniones se accede a partir de prejuicios, convenciones, o una pluralidad de fuentes o medios de convicción: mediante la reflexión y ponderación de diversos hechos, o por su coincidencia con valores que por una u otra razón sostenemos. El caso es, que cualesquiera que sean las causas por las que se mantienen o con independencia de su mayor o menor sustento argumentativo, todas son igual de legítimas. Parece contraintuitivo, pero así es. Las disposiciones legales o constitucionales esto lo dan por supuesto, acentuándose que se extienden a todo tipo de temas y advirtiéndose de que nunca hay que temer represalias por emitirlas, siempre y cuando no constituyan delito por atentar contra el derecho al honor, por ejemplo, o sean constitutivas de discursos de odio. Mientras no se trasgredan ciertas líneas rojas, todo vale: los disparates tanto como las exageraciones o las simplificaciones, o las apoyadas en lo emocional tanto como las sesudas reflexiones racionales. Todas concurren por igual a eso que llamamos la «conversación pública», donde algunas se limitan a hacer más o menos ruido y otras van marcando la pauta de los discursos dominantes; se entremezclan unas con otras de las formas más diversas y pintorescas.

La pandemia nos ofrece un buen ejemplo al respecto. Ahí vimos cómo la discusión científica fue recogida después en multiplicidad de análisis «de opinión», que contribuyeron a borrar los límites entre lo que era opinable y lo que iba estableciendo el conocimiento experto sobre qué era el virus y cómo combatirlo de la manera más eficaz posible. El hecho de que toda evidencia científica es por definición refutable, y que se fuera indagando sobre el coronavirus en tiempo real, contribuyó a que la misma autoridad de la ciencia pudiera ponerse en cuestión. Esto contribuyó a sacar a la luz la dificultad de acceder a un fundamento firme sobre el conocimiento necesario para adoptar unas u otras medidas y cómo los datos que íbamos obteniendo sobre algo no pueden trasladarse sin más a decisiones políticas. La firmeza y rigidez de las hipótesis científicas choca así enseguida con la *blandura* o flexibilidad de lo opinable.

De hecho, una de las cuestiones más fascinantes de estos últimos meses fue contemplar la facilidad con la que pueden coincidir en el espacio público discusiones científicas con teorías de la conspiración; o cómo posicionamientos apoyados sobre evidencias científicas son susceptibles de enfrentarse a «meras opiniones» que las niegan. La extraña pareja del doctor Fauci y mister Trump, ambos pertenecientes a la misma Administración y sin embargo tan distintas en su evaluación del fenómeno, son una buena muestra de ello. O aquellas maravillosas imágenes del presidente estadounidense hablando de las virtudes de los desinfectantes para combatir el virus mientras sus expertos miraban atónitos con cara de póker. La lección que podemos extraer de esta experiencia es la dificultad de imponer restricciones objetivas, ya sean estas de corte científico o moral, a las opiniones; casi por definición, estas florecen a su aire en la cultura de la disputa democrática. Podrá lamentarse más o menos, pero esto sí que es una evidencia.

Si las cuestiones científicas son susceptibles de subordinarse a la opinión –recordemos, lo que no es verificable–, ¿cómo es posible que algunas opiniones puedan presentarse como si fueran verdades absolutas, que nos aferremos a ellas de forma tan firme; que se acepten casi como dogmas? A este respecto hay una interesante reflexión de Albert Hirschman, uno de los científicos sociales más geniales, en un pequeño artículo sobre lo que significa «tener opiniones». Es bastante antiguo (1989), pero la idea básica que lo sustenta puede sernos útil para lo que viene después. Su tesis es que en los últimos tiempos, sobre todo a partir de la extensión de la democracia, hemos tendido a revisar esa idea tan celebrada en la modernidad de las bondades de sostener convicciones inamovibles, casi siempre fundadas en cuestiones de principio. No tener opiniones, o extraerlas de otros, era visto como síntoma de inmadurez y falta de raciocinio. Lo que se propugnaba era que los mejores, no los peores, defendieran las suyas con intensidad pasional; lo vituperable era lo contrario, la vacilación, la indiferencia o la debilidad a la hora de sostener las opiniones. Por eso se despreciaba también la mera absorción de ideas predefinidas, precocinadas –*ready-made*–, por los partidos o ideologías que vertebraban el sistema político. A la postre equivalía a no tenerlas, a practicar el seguidismo.

¿Por qué ese juicio tan drástico, esa importancia por subrayar los beneficios de acceder por uno mismo a sus propias opiniones? No, desde luego, por el beneficio de tener opiniones como un bien en sí, sino por el modo mediante el que las hacemos nuestras, por la forma más o menos «autónoma» a través de la cual las habíamos formado. Y aquí viene el punto que queremos subrayar: porque son la llave para la construcción de la individualidad, son un elemento clave para la configuración de la *identidad* personal. En esto Hirschman refleja lo que predicaban John Stuart Mill y otros liberales: una vida buena es una vida decidida autónomamente y toda persona debe llegar por sí misma y ser libre de alcanzar el desarrollo de sus capacidades y la elección de un plan de vida sin interferencias de los otros. Para eso debería haber, desde luego, un adecuado sistema de libertades individuales que blinde al sujeto. Y aunque Mill reconoce que un «mercado de opiniones» de libre discusión permitiría que acabaran triunfando las soluciones racionales, dota de clara preeminencia a que dichas opiniones sean, por decirlo de alguna manera, de confección *individual*. Todos conocemos esa famosa frase suya de que «el valor de un Estado equivale a largo plazo al valor de los individuos que lo componen»; cuanto más autónomos los ciudadanos, mejor será el Estado.

Hirschman, sin embargo, pondría objeciones a esa deducción. Si llevamos hasta sus últimas consecuencias el presupuesto de que el individuo debe afirmarse en sus convicciones por la utilidad o valor que confieren a su vida, podemos encontrarnos con que esto puede generar un peligro para la salud de la democracia. Esta forma de gobierno no deja de estar fundada sobre la posibilidad de ir alterando las opiniones al entrar en procesos deliberativos o por ir adquiriéndose nueva información sobre algo que potencialmente nos haría modificarlas. Por decirlo en el lenguaje del economista, que es el que prefiere:

> Bajo las condiciones culturales presentes, estos efectos colaterales no entran en el cálculo individual, son como deseconomías externas. Habría así una sobreproducción de opiniones obstinadas [*opinionated*]. La forma más directa de evitar esta sobreproducción consistiría en que los individuos cambiaran el sistema de valores bajo el que operan:

¿podrán aprender a valorar el tener opiniones y, a la vez, el mantener una mente abierta, el mezclar los goces de ganar un argumento con los placeres de ser buenos escuchadores?

Hirschman duda de que tener opiniones fanatizadas sirva necesariamente para dotar a sus titulares de mayor respeto o identidad personal, no tanto al menos como adquirirlas mediante procesos deliberativos. Por decirlo en plata: está muy bien que accedamos a nuestra propia opinión, es lo deseable; pero ojo con perseverar en ella hasta hacernos inmunes a lo que opinan los demás o a los nuevos datos que vamos recibiendo sobre el mundo.

Esto que nos sugiere el autor sería, en efecto, lo deseable, pero no es lo que habitualmente nos encontramos en los sistemas democráticos. Y, además, por la misma razón que Hirschman sugiere, el aspecto identitario. Por nuestra propia experiencia de cualquier discusión sabemos bien que nadie pone en riesgo los rasgos básicos de su identidad –las convicciones religiosas, u otro aspecto al que nos sentimos existencialmente vinculados– por muy convincentes que sean los argumentos aportados en la deliberación. Una persona religiosa nunca se convencerá del ateísmo por muy inteligentes que sean los ateos con los que converse, ni un ecologista de que la energía nuclear puede ser conveniente. A esto, la negativa a poner en juego las opiniones a las que tendemos a cargar de emocionalidad o que consideramos parte de nuestra identidad, Adorno le dio el nombre de «narcisismo de la opinión». Y a este respecto creo que da igual que sean opiniones o visiones del mundo ajenas a las que nos adscribimos –el ideario de un partido político, por ejemplo– o que hayamos llegado a ellas por nosotros mismos. Una vez identificadas como propias e interiorizadas como parte esencial de quienes somos pasan a ser casi inalterables.

Por otra parte, es discutible que los sistemas democráticos funcionen abriéndose a cuestionar eventualmente las opiniones políticas ya existentes. Lo que nos gusta de nuestro partido, y por lo que le hemos votado, es que mantiene su ideario y opera casi inmunizado frente a las argumentaciones que presentan los otros en el debate parlamentario. Es más, esos que podríamos calificar como «partidos veletas», los que tienden a flexibilizar

sus posiciones, siempre asumen importantes riesgos cada vez que se desvían de aquello por lo que eran apreciados y votados. Solo bajo condiciones de fuerte cambio social puede decirse que las opiniones básicas que sostenemos son susceptibles de cambiar.

Las observaciones de Hirschman se inscriben, sin embargo, en el paradigma del liberalismo y no pueden evitar asociar la autonomía del sujeto a la creación de su propia identidad. Aunque este presupuesto aún se siga manteniendo de manera formal, hoy estamos entrando en otro paradigma dominante, el que desde siempre se sostuvo por los comunitarismos de diferente ralea. Para quienes no están familiarizados con este término, basten un par de ideas simples que luego iremos complicando a medida que avance el libro. El liberalismo sostiene que el sujeto es la instancia central que decide sobre sus valores, concepciones del mundo u opiniones, que es, por decirlo en la jerga de la teoría política, «anterior» a la comunidad en la que se integra; el comunitarismo afirma lo contrario, son las comunidades las que lo «construyen», la capacidad del individuo para tomar distancia de ellas es, por definición, limitada. El liberalismo no niega, sin embargo, que dichos vínculos no sean relevantes para el sujeto, solo que entiende que estas adscripciones en ningún caso deben condicionar su libertad para decidir cómo ha de pensar o qué concepción del bien ha de abrazar. Por eso aboga por el pluralismo, por fomentar la libre convivencia entre sujetos que deciden cuáles son sus preferencias y sus adscripciones. La autonomía prevalece sobre la supuesta identidad adscrita –raza, sexo, nación, opción sexual–. En el comunitarismo es a la inversa, se presume una prioridad de la identidad sobre la autonomía, y, dado que aquella se arraiga en lo cultural, la protección de cada uno de esos universos de sentido en los que supuestamente cristaliza cada individualidad está por encima y tiene la capacidad de restringir el ejercicio de la autonomía.

Iremos desarrollando esta idea a lo largo del libro, así que empiecen a tomar nota. A pesar del rodeo que hemos dado hasta llegar aquí, el punto básico que deseamos transmitir es bastante sencillo, el pluralismo presupone individuos que van conformando sus opiniones autónomamente a partir de su interacción con otros; participan de algo que ha dado en llamarse el «mercado de las ideas», una especie de compraventa de opiniones. El

tribalismo, una deformación del comunitarismo, entiende que las opiniones deben ajustarse a los supuestos intereses o rasgos objetivos de un determinado grupo, ya sea este identitario, político o de cualquier naturaleza. Una vez que el sujeto se adscribe a la tribu, deja de tener «meras opiniones» para operar con ellas como si fueran certezas inmunes a la propia discusión racional.

Moralización

Una de las características principales del conflicto entre las opiniones es que muchas de ellas suelen presentarse blindadas por normas morales. Es una forma de liberarlas de su condición de mero juicio de opinión para acercarlas a cuestiones de principio. Aferrarse a ellas no significaría, por tanto, sumarse a una actitud posible entre muchas otras, sino que sería reflejo de nuestra *integridad moral*. ¿Quién puede estar en contra de que «se haga la justicia»? Todos sabemos, sin embargo, que la conexión entre moral y política no es pacífica. Fuera del cumplimiento de determinados principios morales bien asentados en la parte dogmática de las constituciones –los derechos humanos, por ejemplo–, el resto de la actividad política suele proceder por cauces distintos, por la ponderación del conflicto entre intereses o preferencias, o el enfrentamiento de ideas o concepciones del mundo; pero, sobre todo, por la necesidad de hacer frente a un mundo contingente con los recursos político-administrativos a nuestra disposición. Frente al absolutismo de la norma moral, la política tiene que vérselas predominantemente con el pluralismo de los valores y los limitados medios disponibles para la acción.

En la interrelación entre moral y política es difícil ir más allá de la clásica distinción de Max Weber entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, una de esas distinciones que tienen la capacidad de reducirnos enormemente la complejidad en un campo tan cargado de matices. Es difícil imaginar otra que capte mejor la naturaleza dilemática de la acción política, cómo el decisor político se ve siempre atrapado entre los mandatos de la moral y las demandas de una realidad siempre sujeta a contingencias. Toda acción política que se oriente éticamente, nos dice

Weber, puede estar bajo dos máximas que son radicalmente distintas y crean una tensión irreductible: la primera, la de la convicción o de conciencia, atiende exclusivamente a la fuerza obligatoria de la norma moral con independencia de otras consideraciones; la segunda, la de la responsabilidad, obliga a responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción. Esta segunda dimensión sería la más adecuada según nuestro autor. Quien en la política se guía por una ética de las convicciones «no soporta la irracionalidad ética del mundo», sería una ética «extramundana». Su opción por la ética de la responsabilidad, la de tener siempre en cuenta las consecuencias de nuestras acciones, se ha convertido ya en el paradigma en el que, en teoría al menos, se inspiran los grandes políticos. Pero hay veces, nos recuerda el profesor, en que no podemos ignorar los mandatos morales absolutos, el «aquí estoy yo, no puedo hacer otra cosa» de Lutero. Ambas éticas no están en oposición absoluta, deben intentar conjugarse, y «solo juntas hacen al auténtico hombre, a ese hombre que *puede* tener "vocación" para la política».

Como se puede comprobar, cuando Weber utiliza esta distinción se refiere fundamentalmente al criterio utilizado por el decisor político; aquí nos interesa sobre todo la perspectiva de quien *evalúa* la acción política en general, donde el recurso a la ética de la convicción está mucho más extendido. Cuando en este epígrafe hablamos de «moralización», sin embargo, no nos referimos, o no solo, a la adopción del rigorismo ético; ese, como nos recordaba Weber, a veces es inevitable. Pensemos en la difícil decisión de Merkel en el famoso verano de 2015 cuando se sintió obligada a abrir las fronteras al millón largo de personas que huían de Siria. Ahí no hay ética de la responsabilidad que sea capaz de resistirse a lo que nos exige la obligación moral. No, a lo que aquí nos referimos con la «moralización» es a esa actitud política en la que el recurso a criterios morales exime de recurrir a los que corresponden a la argumentación política propiamente dicha. Para empezar, a la confrontación de ideas, pero también a la consideración del adversario político como un contrincante tan digno como uno mismo. Veámoslo de un modo más analítico.

La política tiende a moralizarse cuando el posicionamiento político propio se presenta bajo alguna de estas tres características: a) se dota a la

propia perspectiva moral de preferencia o prioridad absoluta, aunque esté condicionada por motivos ideológicos; b) se niega al adversario cualquier integridad moral, o al menos esta se pone en duda, y c) se ubica la ética de la convicción en el centro de la actividad política, sujetándose todo el debate político a un juicio moral permanente. Como en el caso del moralismo religioso, todo acaba contemplándose siempre en términos de la distinción entre el bien y el mal. Y el recurso a la religión como símil de la nueva moralización de la política no es arbitrario. No hay más que ver la naturaleza de muchos de los debates políticos, donde cuestiones que en principio debían presentarse a partir del choque argumental se aferran al absolutismo moralizante de la posición supuestamente justa, mientras que a quien se opone a ella se lo descalifica como indigno o carente de ética. O sea, que no es que nosotros seamos mejores y ellos peores, que sería la lógica postura de confrontación democrática, sino que el otro ni siquiera merecería mantener el estatus de contrincante o competidor político. No hay por qué tolerar a quien está del lado del mal ni reconocer sus pretensiones. Los posicionamientos políticos se acaban definiendo así a partir de su coincidencia o no con lo «moralmente correcto». Las normas morales ocupan el lugar de las ideas o las opiniones, con lo cual se blindan frente a cualquier crítica. Y esto permite no tener que preocuparse por las observaciones de otros o incluso tener que justificar las propias. El relativismo ínsito a cualquier opinión se desvanece de este modo detrás del rigorismo dogmático de una presunta moral objetiva.

Con esto no queremos sugerir, como dijimos al hablar de Weber, que los juicios morales deban ser anulados o preteridos al evaluar los dilemas políticos; en cualquier decisión humana siempre son parte de la ponderación de cualquier cuestión con implicaciones éticas, y la política está cargada de ellas. Sobre lo que queremos llamar la atención es cómo fuera de las que antes hemos caracterizado como propias de ese consenso que informa la parte dogmática de las constituciones, el resto suele sujetarse al pluralismo de valores, a la evaluación que merecen desde cada concepción del bien, y no pueden aspirar por tanto a un reconocimiento universal. Las reglas morales a las que se sujeta un católico no tienen por qué ser compartidas por quien no lo es. Un buen ejemplo es la discusión en torno al

aborto, donde se enfrentan dos valores encontrados, la autonomía de la mujer para decidir sobre su cuerpo y el respeto a la vida humana como valor absoluto. O hasta dónde deban llegar los derechos de los trans. En la mayoría de las decisiones políticas no nos encontramos, sin embargo, con cuestiones éticas tan difíciles, que en muchos casos acaban siendo resueltas además mediante la interpretación de constitucionalidad del órgano encargado para ello; temas de esa naturaleza suelen ser excepcionales en la política ordinaria.

Y aun así, todo se moraliza. Es especial, mediante la aplicación de lo que antes presentábamos bajo b), la descalificación moral del adversario. Es muy posible que la generalización de esta actitud haya encontrado un impulso importante a través de la práctica política del populismo, combinada con las reacciones que provoca. Me explico. Una de las características del populismo es su división del campo político en dos, el pueblo y las élites, la gente y la casta, el «auténtico» pueblo y las personas de origen extranjero y sus «defensores institucionales», los de dentro y los de fuera, los de abajo y los de arriba, según la naturaleza de cada una de sus variantes. Para que esta división tan simple cobre carta de naturaleza específica hace falta reforzarla, sin embargo, mediante la atribución de categorías morales específicas: el *buen* pueblo frente a la élite *corrupta*, por ejemplo. Este antagonismo maniqueo entre las virtudes de unos y los vicios de otros facilita enormemente el recurso a lo que constituye otra de sus señas de identidad básicas, su presentación del pueblo como sujeto a una situación de desamparo, desprecio u opresión por parte de las élites; inflamando las emociones –la indignación, el resentimiento, el vínculo patriótico– a través de una serie de recursos retóricos se consigue cerrar el círculo que provee de la identidad política buscada.

La acción de defensa de los «partidos establecidos», los no-populistas, no opera, sin embargo, de forma muy distinta. Su defensa frente al adversario populista se carga también de indignación moral: los populistas deben ser aislados, son los moralmente indignos frente a los que hay que erigir barreras de contención, eso que ahora se llaman «cordones sanitarios». De este modo surge una descalificación del contrario en la que el componente ético pasa también al primer plano. Detrás se esconde, desde

luego, una cautela política, evitar que un eventual triunfo de partidos de esta naturaleza pueda propiciar lo que ya sabemos que ocurre cuando llegan al poder; a saber, el intento de controlar la independencia de los medios de comunicación o la autonomía judicial. Pero no deja de ser curioso que lo que predominen sean las resonancias morales, algo que extraña porque la argumentación estrictamente política es más que meridiana y convincente, está sustentada sobre muy buenas razones.

Lo primero nos lo encontramos, por ejemplo, en la propia posición de Jürgen Habermas respecto a la AfD, el partido nacional-populista alemán. En una entrevista reciente sostenía que había que aislarlos, negarse siquiera a discutir con ellos o a «bailarles las gracias», ya que son la «simiente del fascismo». Que ese tipo de actitudes, el tabuizarlos, han sido las que han propiciado su refuerzo no parecía considerarlo seriamente. Pero esto es justo lo que nos dicen todos los expertos en populismos, que uno de los elementos que más contribuyen a dotarles de atractivo es su condición de *outsiders*, de apestados dentro del sistema político. Para aquellos que recelan de quienes sostienen esa permanente actitud de superioridad moral, que se suele adscribir a los liderazgos de izquierdas y a cierto periodismo biempensante o a los opinadores de extracción académica, es un magnífico incentivo para seguir perseverando en votarles. Ya hemos dicho que el resentimiento frente a las élites es quizá su mejor munición. Si además, como decimos, tenemos los mejores argumentos, ¿por qué no valernos de ellos? El caso es que, casi desde que hemos entrado en el momento populista, los representantes del lado institucional tradicional no se toman esa molestia, lo fácil es denigrar al adversario con criterios morales, con lo cual caen en la trampa que les tiende el populismo. Y esa trampa es doble, porque por un lado acaban convirtiéndoles en la verdadera alternativa, en la otredad del sistema de partidos establecido, y por otro reducen lo que debería ser un discurso más racional, complejo y matizado en una actitud simplista, la distinción entre el bien y el mal. Como antes decíamos, quien se cree que está del lado correcto no se degrada a dialogar o tratar de convencer al otro, le basta con señalarle como el indigno. La deriva más terrible de esto, enseguida aludiremos a ello con más calma, es que de forma

casi imperceptible se ha trasladado ya a la propia actitud entre los mismos partidos sistémicos. Otro efecto contagio del populismo.

La cuestión del moralismo no tiene una salida fácil, porque todo en la actual política se enmaraña con la cuestión del conflicto de identidades. A toda identidad le gusta recubrirse siempre de victimismo; este conduce a la indignación que provoca el no sentirse suficientemente reconocido, lo cual a su vez revierte sobre la percepción de que se está sufriendo una injusticia. De ahí a la moralización del presunto conflicto hay solo un paso. Jonathan Haidt lo describe muy bien al hablar de lo que califica como «moral tribal». Esta consiste en diluir el código moral habitual, bueno/malo, en la oposición entre nosotros/ellos. La moral tribal «une y ciega» (*binds and blinds*) a la vez; nos pega al grupo y nos ciega, nos impide ver la perspectiva de los que no forman parte de él. En este sentido sería algo más que lo que arriba veíamos que era el caso de la epistemología tribal; allí se trataba de comprar la visión del mundo, los datos de la realidad, que nos proporciona el grupo *nosotros*; lo que se afirma ahora es que lo de los nuestros es lo moralmente correcto, la perspectiva propia accede así a un refuerzo ético a la vez que permite desechar como «inmoral» la del contrario. Ojo, puede tener también una interpretación más banal: que lo nuestro siempre es lo bueno, con independencia de lo que diga la supuesta moral objetiva. Recuerden esa conocida frase jingoísta del *my country, right or wrong!*

Un par de reflexiones más sobre el fenómeno de la moralización. Como afirma Alexander Grau en un pequeño libro sobre lo que denomina «hipermoral», la tendencia a la moralización no es algo exclusivo de la política, opera en todo el sistema social y respecto de cualquier tipo de acción, desde la alimentación –la moralmente correcta es la vegana, claro–, pasando por cualquier actividad que tenga algún componente medioambiental, hasta la salud –la obligación de no fumar, hacer ejercicio–; todo se carga de resonancias morales y quien las incumple es señalado como carente de moral, no como alguien que pueda tener otros valores. El moralismo se convierte en un «sucedáneo de la religión» cuando no en una ideología que a lo que aspira precisamente es a hacer superfluas a todas las demás. En una expresión cargada de ironía, Grau remacha que «para no dar la imagen de ser una ideología debe devenir en ideología. La moral se

convierte así en moralismo». Y su rasgo principal es que no puede reconocer argumentos contrarios que no sean a su vez de carácter normativo. No vale eso de argumentar a partir de consideraciones técnicas, fácticas o introduciendo la ponderación de factores relacionados con la gestión de los intereses implicados en algún asunto. No hay más que ver lo que ocurre en las tertulias: al final siempre se lleva el gato al agua quien habla, indignado, en nombre de la moral, no quienes introducen otras consideraciones. El aplauso no es para el que hace un análisis riguroso, sino para el que, enardecido, se rasga las vestiduras ante la injusticia del mundo. Por eso no hay nada que no merezca su atención y deprecación, nada se escapa a su celo inquisitorial. El moralista contemporáneo se siente llamado a pontificar sobre todo, incluso sobre el pasado o cualquier producto artístico o literario, aunque no sepa ni de historia ni de arte; cree, ufano, que estar al lado del bien le exime de tener que estudiar.

Sin mencionarlo, Grau parece estar describiéndonos lo que hoy se presenta como el movimiento *woke*. Al parecer, la expresión nace dentro de la cultura contestataria negra de Estados Unidos en la que comenzó a extenderse la expresión *stay woke* –«estate atento» en argot– para llamar la atención sobre las estrategias de dominación o desprecio racial de los blancos. En nuestra propia jerga sería «estate al loro», que no te engañen, estate alerta ante el racismo, sobre todo el más sutil y apenas imperceptible, porque no hay apenas prácticas sociales que no lo incorporen. Enseguida pasó a definir a todos aquellos que, como el moralista que nos presenta Grau, hacen ostentación de su persecución de las injusticias. Luego ha servido para etiquetar al sector de la izquierda identitaria estadounidense como un todo. Recuperando la magnífica distinción de Rafael del Águila entre el *impecable* y el *implacable*, *woke* sería quien incorpora ambas dimensiones a la vez. Veámosla, aunque reconozco que haré un uso de ella más bien libre. En el propio análisis de mi querido colega estaba mucho más matizada y llena de sutilezas.

El *impecable* viene a ser lo que vulgarmente se identifica al «buenista» o, si se quiere, a quien solo se rige por la ética de la convicción weberiana. Se guía por el presupuesto de que la autonomía individual, el uso de la razón y el deber moral se definen como capaces de cerrar toda escisión y

contradicción que nos encontramos en el mundo social y político, y presupone que el bien común procede única y exclusivamente de la justicia; es el representante del rigorismo ético. Elimina, pues, toda discrepancia entre moral y política. Y señala Del Águila:

> Como Kant nos dice con ironía, la traducción adecuada del *fiat iustitia et pereat mundus* no es aquel «que brille la justicia aunque se hunda el mundo», sino más bien, «que reine la justicia y que se hundan todos los canallas». Así, la sujeción de la política por la moral no hace más que producir buenas consecuencias y un comportamiento acorde a nuestra idea de justicia solo produce beneficios políticos. Nada ni nadie debe hacernos dudar de esta firme convicción que constituye el corazón del pensamiento impecable: los únicos que saldrán perjudicados por el sometimiento de la política a la idea de justicia serán los canallas, todos los canallas.

He elegido esta cita porque puede que sea la que mejor encaja con el perfil del buenista *woke*, que siempre tiene en su punto de mira a los «canallas», al adversario. Por eso hay algo *implacable* en su búsqueda de la justicia. No, desde luego, en el sentido que le da Del Águila al término, pensado más para las viejas ideologías dominantes en el siglo XX –comunismos, fascismos, nacionalismos–, que en la búsqueda de la satisfacción del fin –la homogeneidad étnica en el fascismo, o el orden perfecto de la sociedad emancipada del comunismo–; no reparan en los medios y someten todo a la consecución del fin. Cualquier trasgresión es justificable si el objetivo así lo parece requerir. La implacabilidad *woke* es, qué duda cabe, mucho más *light*, se corresponde más con su obsesión por las cruzadas que emprende contra quienes entiende que vulneran sus premisas morales. No hay nada censurable en sus objetivos, muchos de los cuales suscribiría sin reticencia alguna; es una cuestión de praxis, de la forma en la que conciben su activismo, siempre más dirigido a penalizar al adversario de forma apriorística en vez de contrastar sus divergencias con ellos. Como le dedicaremos el próximo capítulo no hace falta abundar en la cuestión.

Por cerrar este epígrafe, sí consideramos necesario llamar la atención sobre el hecho de que esto que hemos venido llamando moralización se suma a otra importante distorsión de la discusión pública, la tecnocratización. Ambas hacen una especie de pinza sobre los procesos de comunicación política que debilitan la capacidad de entenderse a partir de lo que debería ser la búsqueda de fines propiamente políticos. Conocimiento experto y rigorismo ético cargado de emocionalidad, cuando no de indignación, se combinan para hacer cada vez más difícil entrar en un diálogo sensato en torno a la posible solución de los problemas. Entre quienes entienden que solo es posible discutir a partir de supuestos imperativos técnicos, científicos o atentos a lo que se presenta como «necesario», y aquellos que todo lo reducen a la lucha entre el bien y el mal o descalifican al adversario como indigno, apenas queda algún espacio para una reposada evaluación de alternativas, la ponderación de los posibles efectos de las decisiones, o, importantísimo, la toma de conciencia de que en muchas ocasiones hay que afrontar decisiones dilemáticas o que las más importantes exigen la concurrencia de diferentes grupos políticos. Esto último, como en general la imposibilidad de acceder a visiones transversales, se ve impedido además por la polarización.

Polarización

Un buen ejemplo para recuperar lo que llevamos dicho e introducirnos en este nuevo tema puede ser la reciente campaña electoral de la Comunidad de Madrid. Aquí se produjo, como se recordará, una curiosa superposición de algunas de las patologías a las que nos hemos referido. La primera y fundamental fueron las consignas, presentadas bajo ese envoltorio moralizador al que hacíamos referencia. «Libertad o comunismo», en el caso de la posición de Ayuso, o «democracia o fascismo» por parte de la izquierda. Teniendo en cuenta el público al que ambos iban dirigidos, se trataba, por tanto, de elegir entre un bien o un mal. Y, como es obvio, cada liderazgo se erigió en el representante del bien, en supuestos sacerdotes encargados de señalar dónde se encuentra el lado correcto y dónde acecha la ignominia. Más que sobre ideas o políticas, la disputa giró al final sobre

quién era merecedor de mayor reprobación social. Eso no quiere decir que no se discutieran los problemas de la Comunidad; de hecho, el PSOE y Más Madrid comenzaron por esa línea, este último incluso hasta el final. Pero tanto Vox como Podemos perseveraron en la confrontación como fin en sí mismo. No es cuestión de repartir responsabilidades, sino de analizar la dinámica. Y esta fue en la línea de dejar de lado el contraste de propuestas y en seguir la táctica populista de buscar el antagonismo a través de consignas que tuvieran la capacidad de definir claramente ambos campos políticos. De este modo, el bibloquismo de nuestra política nacional, marcado por la confrontación polarizadora, se trasladó sin solución de continuidad a lo que debería haber sido una disputa electoral más. No se ha llegado tan lejos como en Cataluña, y es posible que respondiera a un momento de enfrentamiento político particularmente encarnizado por la coyuntura pandémica; en todo caso, no anticipa nada bueno como síntoma de la atmósfera política en la que vivimos.

Desde luego, esto no ocurre en todos los sistemas políticos democráticos, aunque ha comenzado a hacerse más habitual desde el momento en que los partidos populistas comenzaron a hacerse presentes y, como en el caso de Madrid, Cataluña o España en general, acabaron por arrastrar a otros actores políticos. Cada sistema político tiene sus propias dinámicas, culturas o pautas de confrontación, pero si queremos fijarnos en algo así como un tipo ideal de polarización no tenemos más remedio que recurrir a Estados Unidos. Este país se ha convertido en el lugar sobre el que concentrar todos los estudios sobre dicho fenómeno. Quizá porque lo que allí ocurre siempre suele tener un efecto sobre otras zonas del mundo, aunque su democracia haya sido en muchas ocasiones de una excepcionalidad asombrosa. Para empezar, por carecer de movimientos marxistas-revolucionarios de una mínima importancia, y, en segundo lugar, porque las diferencias entre sus dos grandes partidos apenas tenían consecuencias políticas reseñables ni estos disponían de un electorado más o menos cautivo. Todo eso vendrá después, sobre todo a partir de la aparición de los movimientos sociales de los años sesenta. Hasta entonces, las deficiencias del sistema político se detectaban en su ausencia de alternativas reales entre partidos, en sus quizá excesivas pautas de consenso en vez de

por lo que hoy preocupa, su extrema polarización. O sea, por justo lo contrario.

Lo sorprendente es, por tanto, cómo desde ahí acabó llegándose a Trump. No es cuestión de presentar toda esa larga evolución. Sobre esto disponemos ya además del magnífico libro de Ezra Klein, *Why We're Polarized* (2020), que nos permite comprender cómo un sistema bipartidista con una afiliación política débil, que tradicionalmente permitía acoger el pluralismo de la sociedad americana, fue dando paso poco a poco a la creación de dos grandes bloques dotados de cohesión identitaria interna y enfrentados de modo casi visceral en prácticamente todas las cuestiones con dimensión público-política. En gran medida, a partir de la radicalización hacia la derecha de un sector del Partido Republicano, el *Tea Party*, que incentivó que en el seno de los demócratas ocurriera algo parecido hacia su izquierda, bien representado por los votantes de Bernie Sanders. El resultado, en el análisis de Klein –y en esto coincide con otros expertos–, es que aparecieron dos grandes identidades *políticas* que tuvieron la capacidad de absorber y amplificar todas las demás identidades relevantes presentes en la sociedad americana: la racial, la religiosa, la cultural, la ideológica y la geográfica. En una evolución de casi medio siglo, estas identidades han cobrado un peso que amenaza con romper todos los vínculos que venían cohesionando al país. El efecto fundamental es que estas fracturas se han trasladado a las instituciones y desde allí han puesto en jaque a todo el sistema político. La sociedad se organiza de forma tribal y este tribalismo ha acabado por impregnar las instituciones. Al libro de Klein no le dio tiempo a introducir la toma del Capitolio, pero puede que fuera la mejor escenificación de hasta dónde puede conducir esta dinámica. Ahora Biden tiene que recoger los platos rotos; mientras, el Partido Republicano sigue porfiando en mantener vivo al trumpismo.

La tesis de Klein se sostiene sobre la misma premisa que vertebraba el estudio de Lilliana Mason, donde la autora trata de demostrar cómo en este país se habría desarrollado algo así como una «megaidentidad», una identidad asociada a la adscripción política con capacidad para absorber todos los otros rasgos identitarios de una persona, desde la profesión, el grupo de amigos o las pautas de consumo. La adscripción política dentro de

cada uno de los dos partidos funciona, por tanto, como una especie de comunidad existencial o «grupo nosotros» respecto del cual «el otro» es un *out-group*, la alteridad. Lo político acaba impregnándolo todo, algo que se ve facilitado también por el consumo de medios de comunicación partidistas y por la propia dinámica de las redes sociales, el lugar idóneo para hacer florecer teorías conspiratorias, sumergirse en cámaras de eco o consumir noticias falsas. Esto no significa que no haya discusiones *issue-related*, sobre cuestiones políticas específicas, como política fiscal o sanitaria, solo que en ellas tienden a reproducirse las divisiones previas. «La crisis identitaria americana no consiste en que tengamos identidades partidarias, estas siempre las hemos tenido. La crisis emerge cuando las posiciones partidarias se alinean con otras identidades sociales, avivando nuestra intolerancia mutua hasta niveles que no están justificados por nuestro nivel de desacuerdo político». O, como dice Klein, cuando las discrepancias *issue-based* –sobre alguna cuestión política específica–, que no deberían producir excesivos conflictos, terminan coincidiendo con las identitarias, *identity-based*, la polarización acaba siendo inevitable.

En España no tenemos algo muy diferente. Imaginen la política de género. Las opciones a este respecto son múltiples y podrían discutirse a partir de divisiones organizadas sobre opciones específicas independientes de criterios de partido. Podemos ser favorables a una u otra opción porque nos convence más, no porque la sostenga nuestro partido. Pero desde el momento en que se hacen coincidir con las propuestas de cada uno de los dos grandes bloques políticos, lo que podría haber sido una discusión racional deviene enseguida en un enfrentamiento polarizado de base identitaria; el conflicto se trasforma enseguida en algo casi existencial. Dejando ahora de lado a Vox, si esto no ha ocurrido todavía en esta cuestión ha sido por las propias discrepancias dentro de la coalición de izquierdas. En otras palabras, cuando las opciones políticas se segmentan sobre la adscripción cuasi identitaria a alguno de los dos grandes bloques se profundiza el desacuerdo sobre casi todo hasta llegar a la polarización pura y dura. A partir de ahí ya no se discute sobre el tema, se combate la posición del contrario. El resultado es la potenciación del antagonismo, la

radicalización de las posiciones respectivas y, por consiguiente, la dificultad para mediar entre ambos bloques.

Para llegar a esa situación hace falta, sin embargo, que dicha escisión esté presente en la sociedad, algo que me temo que ya ocurre también en nuestro país. Lo que nos diferencia de Estados Unidos, por apelar a un elemento de esperanza, es que nuestro bibloquismo está fragmentado a su vez en varios partidos con diferencias importantes. Aunque puede que aquí esté comenzando a calar en la sociedad lo que se ha comprobado que es un hecho en la política estadounidense: lo que suelda a los bloques es más la animadversión al contrario que el amor al propio grupo, eso que ahora se califica como «partidismo negativo».

El partidismo negativo americano ya fue enfatizado también por Klein, que acabó dándolo por supuesto a partir de todo un conjunto de datos. Un amplio y más reciente estudio empírico sobre sectarismo político, dirigido por Eli Finkel y aparecido en *Science*, viene a ratificar el análisis de nuestro autor: la profundidad del rechazo y el odio al adversario político, al *out-group*, es superior al amor por el propio. Desde la perspectiva del «sectario político», el adversario es percibido a la vez como diferente o ajeno (*othering*, como un otro), como desagradable o antipático (*aversion*), y como inmoral (*moralization*). Nadie, pues, con quien desear un mínimo trato que no sea imprescindible. Esto coincide a grandes rasgos con otras encuestas. Vean este ejemplo. En una encuesta realizada en 1960 se preguntó a una muestra de la ciudadanía estadounidense sobre cuál sería su actitud si su hijo o hija se casara con un miembro del partido opuesto al que ellos favorecían. Solo un 5 % de los republicanos y un 4 % de los demócratas reconocieron entonces que ello podría «molestarles» (*upset*). Ese porcentaje fue aumentando en encuestas sucesivas hasta que en una de YouGob de 2010 se repitió la pregunta y se llegó al resultado siguiente: el 49 % de los republicanos y el 33 % de los demócratas se mostraron preocupados ante tal posibilidad. Ignoro cuáles serían hoy los números, pero casi con total seguridad habrían aumentado, del mismo modo que los sentimientos que desataba esa animadversión serían también más profundos.

La pauta de constante desencuentro entre estas dos «megaidentidades» se mantiene de manera bastante consistente. Basta con echarle un vistazo a

las encuestas del Pew Research sobre lo que en este instituto subsumen bajo rótulos tales como «partidismo y animosidad política», la «divisoria partidista» (generalmente sobre diferencias en valores), o la propia sobre «polarización política». Entre estas, la que a mí me ha impresionado ha sido la relativa al temor mutuo entre cada uno de los grupos, uno de los datos que es bastante expresivo del grado de degeneración de la convivencia. A este respecto, la mitad de los republicanos dicen sentirse atemorizados por los demócratas, y el 62 % de estos por los del otro partido; entre los republicanos y demócratas *convencidos*, las cifras suben al 62 % entre los primeros y el 70 % entre los segundos. Es una encuesta de 2016, así que es comprensible que los demócratas estuvieran más asustados ante lo que pudiera acontecer con Trump.

No existen datos similares sobre España, aunque no deja de ser interesante una encuesta de Metroscopia en la que se indagaba sobre la conexión entre amistad y adscripción a uno de los dos bandos en Cataluña. El resultado es que sí hay una correlación directa: solo el 15 % de los que se dicen independentistas cuenta entre uno de sus tres amigos más próximos a no independentistas; y entre estos últimos, esta misma situación solo se da en el 19 %. De esto no podemos extraer conclusiones precipitadas porque en todo lo que tiene que ver con vínculos humanos no solo influye la ideología, sino la clase y el vecindario, que sirven también para segmentar a la población de ambas categorías. En el caso catalán ya sabemos además cómo se distribuyen territorialmente cada una de estas opciones políticas, pero no deja de ser relevante como uno de los efectos producidos por la polarización.

Como estamos observando, lo característico de la polarización es que en ella apenas nadie hace de tampón entre los dos extremos. De forma creciente, todo se reduce a una fórmula binaria: dos lecturas de la realidad, dos discursos, dos universos identitarios, los del *in-group* y el *out-group*. Para Klein esto responde a la misma configuración de la mente humana, exquisitamente ajustada para incorporarse a las afiliaciones de grupo, aunque solo consigan soldarse de forma eficaz si el grupo *nosotros* se contrasta con un *ellos*. Sus disquisiciones de biología evolutiva, psicología experimental y neurociencias no acaban de explicar, sin embargo, por qué a

partir de un determinado momento estas distinciones acaban entrando en una tensión casi irresoluble; sobre todo, porque la situación no es de supervivencia, de un crudo juego de suma cero en el que los intereses de uno no pueden satisfacerse sin que el otro pierda, o por qué pueden alcanzar tanta hostilidad y animadversión. Su tesis es que estos impulsos que mueven las adscripciones primarias acaban debilitando la capacidad para el cálculo racional, el presupuesto que desde la teoría convencional solía verse como decisivo para explicar el conflicto, pero también para resolverlo. El problema está en detectar cuándo y por qué ha llegado ese momento, qué es lo que lo provoca.

A efectos de este trabajo lo más relevante está en observar cómo esto mismo, el debilitamiento de las motivaciones que siempre se han visto como propias de agentes conscientes y racionales, cede a favor de lo adscriptivo y emocional, amenazando la coexistencia e impidiendo el compromiso. La tradición liberal fue bien consciente de este peligro y por eso mismo renegó de las facciones y construyó un entramado institucional equilibrado dirigido a defender al cuerpo político de potenciales desafíos provocados por el choque entre grupos irreconciliables. El objetivo fundamental era evitar que una determinada mayoría pudiera adquirir el poder para desde ahí ir socavando, cuando no eliminando, a sus adversarios. No se trataba solo de garantizar los derechos individuales, también el pluralismo. La amenaza populista lo está poniendo a prueba al interpretar que no deben ponerse límites a los deseos de la mayoría. Una vez más, los desvaríos de Trump tuvieron al menos la virtud de abrirnos los ojos ante este peligro. Está por ver, sin embargo, si este cambio en la cultura política, que va en la dirección de la intolerancia hacia el otro y su visceral rechazo, su automática conversión en enemigo irreconciliable, conseguirá garantizar la supervivencia de aquellos mecanismos institucionales a medio plazo.

3
Penalizar al disidente

> Lo que sustituye el argumento entonces es el tabú [...]. Solo aquellos que tienen un estatus identitario aprobado pueden, como los chamanes, hablar sobre ciertos asuntos [...]. Las proposiciones se vuelven puras o impuras, no verdaderas o falsas.
>
> MARK LILLA

La corrección política

Permítanme que comience con un pequeño rodeo para aludir a algo de lo que yo mismo fui el protagonista, así que debo narrarlo en primera persona del singular. Es un incidente que tuvo lugar en un curso de máster que tiene mi universidad con otros centros europeos y se imparte en lengua inglesa. La mayoría de los alumnos son, por tanto, de fuera de España. Para entender el contexto es preciso decir también que tuvo lugar en una larga clase sobre la Escuela de Fráncfort (¡de dos horas!). Bien entrados en la materia, y al hilo de un par de referencias sobre la obra de Arendt y Heidegger, se me ocurrió decir lo sorprendente que era que estos dos autores fueran amantes cuando ella tuvo al gran filósofo como profesor. E hice un inciso que, de forma casi literal, consistió en lo siguiente: «La verdad es que no era tan extraordinario, porque él era una especie de héroe para todos sus alumnos, y ella destacaba entonces por ser una estudiante brillante y muy atractiva. Casi todos sus compañeros se enamoraron de ella y, claro, también el profesor». Fin de la cita. Luego proseguí con la dura explicación de los francfortianos.

Hasta aquí todo fue normal, una clase que había dado innumerables veces y siempre introduciendo el dato de la *liaison* entre esos dos genios. Como tantos otros de mis colegas, a la hora de presentar a algún autor es inevitable introducir también algún rasgo personal que hace la clase más llevadera. Pero hete aquí que al acabar la explicación se me acercó una alumna y me dijo que esa observación que había hecho sobre Arendt podía

interpretarse como «sexista». Lo dijo con mucha naturalidad y sin intención conminatoria alguna, así que tampoco le di importancia. Es más, le conteste algo así como «bueno, quizá sobraba esa referencia» y punto. Más serio me pareció ya el abordaje que me hizo otro alumno, socializado en el mundo académico estadounidense. Aludió a lo mismo, pero con una clara intención inquisitorial. Me reprendió mi conducta por sexista y poco ejemplarizante, e incluso añadió: «¡Espero que cuando hable de Foucault no diga que era homosexual!». Ahí me di cuenta de repente de que eso que habíamos leído o conocíamos por parte de colegas extranjeros había llegado ya a nuestros lares. Y me dije, ojo con las palabras, ya está aquí también la ola de la corrección política (PC en su tan utilizado acrónimo inglés).

En mis casi cuarenta años de docencia nadie me había acusado jamás de sexista, y mira que había contado veces esa anécdota de Arendt/Heidegger o aludido a cosas que hubieran justificado mucho más dicha imputación. Y me dio una pereza horrible tener que tomar las muchas precauciones que ahora son necesarias para no herir la sensibilidad de nadie, o proceder a la autocensura. A pesar del malestar que me produjo, todo hubiera quedado como una anécdota más de las muchas que tenemos los profesores con los estudiantes de no ser por lo que vino a continuación. Al comienzo de la clase siguiente, el alumno ya mencionado me pidió dirigirse a sus compañeros. Lógicamente le dije que sí, que adelante. Lo hizo para repetir en público lo que me había señalado en privado, solo que ahora con la indisimulada intención de convertir a la clase en tribunal y que yo obtuviera un reproche público a la vez que él se presentaba como el impecable guardián del lenguaje correcto. No hubo tal admonición, porque todos permanecieron callados, pero caí en el error de ponerme a la defensiva en vez de pasar a la lección siguiente. ¡Busqué justificarme! Señalé que sin ese dato no se explica por qué Arendt le perdonaría luego a Heidegger su colaboración con el nazismo, o por qué se me restringía la libertad de poder decir en clase lo que se encuentra en innumerables libros. ¿No puede decirse en público lo que uno lee en privado? Estaba perplejo porque por primera vez en mi carrera se me sometía a un proceso de corte inquisitorial, pero al caer en ese tipo de explicaciones no hice más que someterme tácitamente a él.

En fin, lamento haberme extendido en esta anécdota. Si lo he hecho es porque considero que de ella pueden extraerse algunas lecciones interesantes sobre dónde estamos. La primera es el fetichismo que adquieren determinadas palabras o expresiones en esta ola de la corrección política. En nuestro ejemplo, lo de «atractiva» –o quizá lo de «amantes»– fue lo que activó la reacción admonitoria, no lo sé con exactitud; y luego está la advertencia de no calificar a alguien de «homosexual». Con ello se hace primar el contenido ideologizado de los términos sobre el contexto en el que son emitidos. El contexto que motiva el recurso específico a ellos se desvanece; importa más la demonización de su utilización que la intención con la que se hace. Por ejemplo, no es lo mismo utilizar la palabra «homosexual» como insulto o para denigrar a alguien, algo que queda claro por el contexto sobre el que se aplica la elección de dicho término, que decir que la homosexualidad de Foucault explica su sensibilidad hacia la conexión entre poder y sexualidad. ¿Creen de verdad que puede entenderse a Foucault sin aludir a su condición homosexual, algo que él mismo llevaba con orgullo? Otra cosa es que sea utilizada como arma para criticar su teoría o como insulto, pero no imagino que nadie caiga ya en algo tan burdo. Por cierto, por seguir con este autor, ahora mismo están saliendo a la luz historias poco edificantes sobre su estancia en Túnez que nos lo presentan más como depredador de niños y adolescentes que como víctima. Sobre él pende ahora incluso la amenaza de ser «cancelado» por parte de aquellos que en su día tanto lo encumbraron. Como comprenderán, es algo que en estos momentos no nos concierne, y además no hay evidencias sólidas. Aunque imagino que los propugnadores de la PC empezarán a aludir a ello como aviso a navegantes. Si así fuera, estaríamos ante otra patología, la imposibilidad de distinguir el valor de una obra de la propia estatura moral de su creador. Ya ocurre con pintores como Gauguin o Picasso, o cineastas como Woody Allen, que se han puesto en el disparadero.

Vayamos al otro ejemplo. ¿es sexista decir que Hannah Arendt era percibida como muy atractiva por sus compañeros de facultad y el profesorado? De ello dan fe, entre otros, las memorias de Hans Jonas, íntimo amigo de Arendt y, en su condición de compañero de curso, testigo directo del impacto de ella en la Universidad de Marburgo. Fue el primero, además,

en enterarse de primera mano de toda su historia con Heidegger, algo que después ya fue archisabido por la cantidad de libros que han aparecido sobre el tema, además de la publicación de la correspondencia entre ambos filósofos. Creo que aquí la cuestión no es de sexismo, sino si es lícito referirse a cuestiones que podríamos calificar como «personales». O si el profesor tiene el derecho de aludir a ellas o no. Como ya he dicho, suelo hacerlo para «desengrasar» un poco lecciones que entiendo que son plúmbeas para los alumnos, y esta intención la suelen captar al instante. ¿A quién no le gustan los chismes? Y me sé un montón sobre los clásicos, tanto los antiguos como los contemporáneos; es una pena quedármelos para mí solo.

Pero hay un dato más, y esta sería la segunda lección, que sirve para explicar algunos de los rasgos de la cruzada que emprenden los ortodoxos de la PC. Su moralización del lenguaje les impide ver que esas normas éticas, que ellos consideran inalterables y tanto se esfuerzan por imponer, no pueden trasladarse sin más a otros tiempos. Si así lo hiciéramos no comprenderíamos nada del pasado o tendríamos que derruir todas las estatuas, cambiar (casi) todos los nombres de las calles y abolir a buen número de los héroes nacionales. Ya está ocurriendo y hemos entrado en una dinámica que no aventura nada bueno. Una cosa es revisar a quienes destacaron como genocidas, esclavistas, participaron en matanzas o mostraron una conducta solo justificable –incluso entonces–, por motivos patrióticos, y otra es filtrar el pasado desde el actual grado de desarrollo de la conciencia moral o lo que hoy cabe calificar como reprensible. ¿Era sexista Jonas cuando tanto se esforzó por transmitir el impacto de Arendt, o se limitó a reproducir cánones propios de la época sobre todo aquello que se valoraba entonces como atractivo en una mujer? ¿Estaba yo obligado a tabuizarlo? Si hubiera dicho respecto de un hombre que todas estaban coladas por él, ¿habría sido también sexista? No, desde luego, porque a los hombres tiende a valorárselos más por otros atributos, pero tanto lo que Jonas como yo mismo decíamos era que en ella su atractivo iba combinado con su extraordinaria inteligencia. Pensar que con esa referencia un profesor que no ha dejado de citarla a lo largo de su carrera y tiene escritos sobre su teoría la está cosificando por su físico es caer en lo grotesco. Pero, y aquí está

el punto antes mencionado, esas consideraciones se esfuman ante la aparición de las palabras señaladas, son tabú.

Lo curioso, sin embargo, es que ese afán inquisitorial dirigido hacia lo nuestro contrasta con la condescendencia hacia el incumplimiento de esas supuestas normas sagradas por parte de otras culturas. Piensen en el trato hacia la mujer en muchos sectores del islam, o la no vigencia en muchos de estos países del principio de tolerancia religiosa. A la vista de que esto no entra en la agenda *woke*, es como si las normas dejaran de mantener su vigencia cuando cruzan nuestras fronteras culturales. El principio de respeto a lo culturalmente diferente se aplica a rajatabla, pero se ignora que nuestro pasado es también, según el conocido dicho, «un país extranjero». ¿Por qué este doble rasero?, ¿porque nuestra cultura es la hegemónica, porque padecieron la huella de la colonización o el imperialismo? Más adelante tendremos que matizar algunas de estas afirmaciones; baste dejar constancia ahora de dicha contradicción.

Tercera lección. ¿Quién decide cuándo algo es sexista, homófobo, racista? ¿Quién tiene el derecho de arrogarse la aplicación de estas calificaciones? Como veremos, suelen ser siempre los grupos implicados, que se cierran a cualquier posibilidad de que opinen quienes no se adscriben a ellos. Con ello se erigen en titulares del monopolio de definir cuándo alguien trasgrede las normas. Es el propio grupo quien precisa su contenido y extensión, quien tiene bula para excomulgar en nombre de supuestos principios inmutables. O, como en nuestro ejemplo, quien hace suya esa causa, que en muchos casos es incluso más radical que los propios grupos afectados.

Y, por último, cuarta lección, la más preocupante de todas: toda supuesta trasgresión de dichas normas merece alguna sanción. Estoy seguro de que mi alumno actuó guiado por la mejor voluntad, y prueba de ello es, que yo sepa, que se limitó a escenificar ese conato de reprimenda pública. Eso sí, se dio de baja en el curso. Si hubiéramos estado en una universidad estadounidense la reacción de los estudiantes habría sido bien distinta, la cosa habría llegado a las autoridades y es probable que me hubiera creado problemas. O no, porque como han visto, tampoco era para tanto y aquí estamos lejos (todavía) de ese tipo de censuras. Pero lo cierto es que

situaciones similares les han ocurrido a colegas de otros lugares –en Estados Unidos y el Reino Unido, sobre todo– y tuvieron que pagar con la expulsión. Lo normal es que estas reacciones se trasladen después a las redes sociales y algunas se hagan virales. Si la acción estudiantil es lo suficientemente visceral y ruidosa, y amenaza con crear problemas a la universidad, acaba recurriendo a lo menos malo para ella. Todos recordamos el caso de la novela de Philip Roth, *La mancha humana*, en la que el uso de un término, *spook*, «negro» en argot, le supuso la expulsión al profesor protagonista, quien, para más inri, pertenecía a esa etnia a pesar de tener la piel blanca. Por desgracia, esto no solo ocurre en la ficción; en Estados Unidos y otros lugares ha empezado a entrarse ya en esta dinámica. Enseguida lo desarrollaremos.

Quedémonos antes con otra idea. Este curso he vuelto a dar la clase mencionada y no he hecho alusión a la historia de Arendt/Heidegger, he silenciado la homosexualidad de Foucault, aunque sea algo obvio para cualquier estudiante, y tengo un cuidado exquisito con lo que digo. No lo haría así si la clase estuviera compuesta por una mayoría de estudiantes españoles, ni he cambiado un ápice mi convicción de que esta no es la actitud académica correcta, sino una reacción defensiva para evitar problemas; más que a mí, que no estoy lejos de la jubilación, a los esforzados coordinadores del máster. Lamento decirlo, mi alumno ha ganado. No por convencimiento, sino por la fuerza coercitiva de los nuevos inquisidores. No sé cuánto tiempo aguantaré con esa disciplina, imagino que es difícil romper con toda una vida de ejercer mi libertad de expresión sin cortapisas, pero esa no es la cuestión relevante; lo que importa es que la «sanción» o sanciones de la PC pagan, tienen un efecto represivo evidente y es algo más que una moda pasajera.

La cultura de la cancelación

A todo este tipo de actitudes se las conoce ya en todas partes con el nombre de «cultura de la cancelación». Con esta curiosa expresión se entiende la estrategia de señalar, atacar o desprestigiar a alguien con el fin de destruir su reputación. Va de suyo que, para que esto sea posible, deberá ser alguien que

goza, en efecto, de ella, alguien con autoridad, un cargo político, un escritor o profesor conocido, o alguien del mundo del cine, el teatro, la televisión o las bellas artes en general. El hecho diferencial respecto a otras formas de *trolismo* consiste, sin embargo, en que no basta con agitar o hacer ruido o afirmarse frente a alguien de cierto estatus, lo que se busca es que tenga consecuencias concretas. Por ejemplo, conseguir que se despida a alguien de un periódico –como le ocurrió a ese dibujante anónimo del *New York Times* al que se acusó de antisemita en la red por una caricatura sobre Netanyahu–, se expulse al profesor de una universidad o, en general, que la persona sea anulada, «cancelada», en todas las dimensiones posibles. La semántica del término asusta, porque «cancelar» suele aplicarse a actividades o cosas a las que se deja sin efecto, como una cita, una reserva en un restaurante o un contrato. Referirlo a una persona equivale a identificarlo a una muerte social, en todas las dimensiones del término. Es, literalmente, como colgarle un sambenito, se queda marcada, convertida en paria, que en el uso que nuestra Arendt da a esta palabra significa negarle su pertenencia al mundo.

Hasta ahora solo solían llegarnos noticias de ella cuando se aplicaba a algunas celebridades cuyo comportamiento era censurable, como Woody Allen, Kevin Spacey o el inefable Harvey Weinstein, a los que en Estados Unidos se ha dejado fuera de juego. En el caso de las dos últimas personas mencionadas, las acusaciones están siendo investigadas judicialmente, así que habrá que ver si se verifican las imputaciones de delito, que en todo caso pintan mal para ellos, al menos para Weinstein. El caso de Woody Allen es más sorprendente, porque ya fue sobreseído y, no obstante, sigue siendo tratado como culpable. Todavía nos llegan los ecos de la lista de actores que reniegan de haber trabajado en alguna de sus películas y se comprometen a no hacerlo jamás. Para quien ha sido señalado no hay redención posible, digan lo que digan los jueces. Dejando ahora de lado el caso de Allen, algunas de estas imputaciones son de tal gravedad y están corroboradas por tantas personas que es hasta comprensible la reacción. El problema es cuando el linchamiento se traslada a personas cuyo único delito es haber hecho uso de su libertad de expresión, de opinar algo que no encaja con lo que los autodesignados representantes de la supuesta *justicia* consideran que es la «opinión correcta», y algo ya hemos dicho al respecto.

El hecho aquí no es, pues, la evaluación de un determinado tipo de comportamientos más o menos inmorales, como el de los nombres mencionados, sino cuando se traslada a las opiniones sobre lo que pueda o no ser dicho o expresado. Esta y no otra fue la razón de la carta de 153 intelectuales aparecida en la revista *Harper's* sobre «La justicia y el debate abierto», también conocida como la Carta de los 153. Entre los firmantes hay un poco de todo, aunque algunos nombres están libres de toda sospecha y son muy conocidos, como Michael Walzer, Margaret Atwood, John Banville, Ian Buruma, Francis Fukuyama, Steven Pinker, J. K. Rowling o Steven Lukes, entre muchos otros. Su posición ideológica es también muy amplia, van de la extrema izquierda, como Noam Chomsky, al neoliberalismo de Deirdre McCloskey. La Carta se pronuncia negativamente sobre Donald Trump, a quien se presenta como «una amenaza para nuestra democracia», pero sobre todo apunta a actitudes de la izquierda estadounidense, que «debilitan nuestras normas de debate abierto y la tolerancia de diferencias para favorecer la conformidad ideológica». Y en esto estaría haciendo el juego a los «demagogos de derecha». Su contenido es conocido en general, y no es preciso exponerlo aquí en todo detalle. Hay, sin embargo, algunas ideas que merecen reflejarse, como llamar la atención sobre «la intolerancia ante posiciones opuestas, la ola de agravio público y ostracismo, y la tendencia a disolver complejos asuntos de políticas públicas en una certeza moral cegadora». O su preocupación por los efectos que tienen sobre quienes son señalados esos «apresurados y desproporcionados castigos», con la consecuencia de que acabamos pagando un precio: «una mayor aversión al riesgo por parte de escritores, artistas y periodistas, que temen por su medio de vida».

La conclusión es que «esta sofocante atmósfera» acabará lesionando las causas más vitales de nuestro tiempo, restringiendo los debates y la participación política. Y el colofón merece ser reproducido literalmente:

> La forma de derrotar las malas ideas es a través de la exposición, el argumento y la persuasión, no tratando de silenciarlas o haciéndolas desaparecer. Nos negamos a una falsa elección entre justicia y libertad, que no pueden existir una sin la otra. Como escritores necesitamos una

cultura que nos deje espacio para la experimentación, la adopción de riesgos e incluso errores. Necesitamos mantener la posibilidad de desacuerdos de buena fe sin asumir terribles consecuencias profesionales. Si no defendemos nosotros aquello de lo que depende nuestro trabajo, no deberíamos esperar que el público o el Estado lo haga por nosotros.

Hasta aquí los contenidos de la Carta. En sí misma podría ser una de tantas que de tiempo en tiempo asoman en nuestra esfera pública, pero el hecho de que fuera firmada por tantas figuras de relumbrón hizo que enseguida fuera blanco de un sinnúmero de críticas desde la otra orilla. En algunos casos también con argumentos que deben tenerse en consideración. Antes de entrar en algunas de ellas con más detenimiento, hagamos un par de consideraciones. La primera es que esto muestra cómo el poder de los intelectuales ya no es lo que era. Como antes decíamos, la opinión ya no está solo en manos de una determinada élite que pontifica sobre lo que deba o no hacerse. El actual momento populista ha sacado a la luz la animadversión hacia quienes siguen considerando que sus voces deben servir de guía a las masas populares, por las que, además, sentirían presuntamente un fuerte desprecio. Y este contexto es importante, porque gran parte de la inquina con la que se reaccionó a su Carta tiene que ver con eso mismo: que quienes consiguen publicar en todo el mundo sin ninguna cortapisa hablen de límites a la libertad de expresión suena, en efecto, a postureo, a actitud biempensante desde detrás del confort de su bien merecido estatus. O, como se dice en la contra-carta emitida por los que se sintieron afectados y apareció en *The Objective Journalism* pocos días después: «Que los firmantes, muchos de ellos blancos, ricos, dotados de plataformas masivas, sostengan que están siendo silenciados, que la así llamada cultura de la cancelación está fuera de control, y que temen ser silenciados y se preocupen por sus empleos y el libre intercambio de ideas» es algo que resulta increíble.

Obviamente, este no es el caso. No creo que la mayoría de quienes firmaran hablaran por ellos mismos, aunque Rowling sí tuvo que soportar ataques durísimos por su posición hacia los trans, y quizá algún otro, como

el propio Pinker. El caso es que se erigieron en portavoces de un grupo mucho más amplio. Desde luego, ninguno de ellos, o al menos la mayoría, siente el más mínimo temor a perder muchos de los privilegios asociados a su prestigio, pero son bien conscientes de que está afectando a otros en situación de mayor debilidad. Porque lo que buscan quienes cancelan es crear el ambiente propicio para que quienes no se encuentran en esa situación puedan sentirse amedrentados.

Y eso funciona en dos direcciones, tanto hacia los afectados como hacia aquellos que los emplean o tienen a su servicio. Ya hemos dicho que el propósito de la cancelación es el señalamiento de alguien buscando que tenga consecuencias concretas, y para ello es necesario que se intimide y presione a los empleadores. El caso reciente del biógrafo de Philip Roth, Blake Bailey, acusado de un caso de violación y otros de agresión sexual, es un buen ejemplo. La editorial que estaba vendiendo el libro, W. W. Norton, lo retiró de la circulación y se comprometió incluso a dedicar los beneficios obtenidos hasta entonces por el libro a asociaciones de lucha contra estos delitos. No hubo presunción de inocencia, pero sí un enorme temor a que se pudiera provocar un boicot de la editorial como un todo por tener a dicho autor en su fondo. Y esto no solo afecta a autores que hayan sido señalados, también a la propia contratación de libros que puedan verse como potencialmente contenciosos, que ahora se evitan por la reacción que puedan suscitar, una sutil forma de censura preventiva. Así al menos vienen advirtiéndolo el PEN americano y la Asociación Nacional contra la Censura de ese mismo país. Otro supuesto es el despido del director de opinión del *New York Times*, James Bennet, por autorizar la publicación de un incendiario artículo de un autor de extrema derecha que llamaba a sacar al ejército para hacer frente a las manifestaciones contra el asesinato de Floyd; aquí la peculiaridad es que fue a instancias de la propia redacción. En estos como en otros casos el objetivo es la aminoración de daños, un gesto cobarde en medios que predican un escrupuloso respeto por la libertad de expresión.

La segunda consideración que queremos hacer es que las críticas a la Carta se hicieron fundamentalmente desde la izquierda, por integrantes del movimiento *woke*. Sin embargo, el firmante más radical de aquella, Noam

Chomsky, no se anduvo con paños calientes a la hora de evaluar el fenómeno. Aun reconociendo el texto como «anodino» y como uno de tantos que firma, sí reconoció sentirse sorprendido por la reacción que suscitó. «Mostró que el problema es mucho mayor de lo que yo pensaba.» Y el anciano lingüista añadió que, aunque aquella no hacía referencia de forma explícita a la cultura de la cancelación, el hecho de que todo el mundo lo interpretara como una crítica directa dirigida a ella era ya bastante sintomático. Significaba, entre otras cosas, que la izquierda había caído en la práctica tradicional de la derecha, en «tratar de silenciar a los otros». Y remacha, «se lo llevo diciendo a los activistas desde hace décadas, no utilicéis las técnicas de las que habitualmente se vale el grupo dominante para la represión [...]. La gente de la izquierda comete un error grave cuando trata de imitarlo. Es equivocado por principio; es equivocado tácticamente. Es un regalo para la extrema derecha y le viene de perlas».

Si bien Chomsky subrayaba sobre todo las cuestiones tácticas, se agradece que recuerde que este tipo de prácticas son también erróneas «por principio», como aquí tratamos de acentuar. Pero llevaba razón. Primero, porque la cancelación se practica también desde el otro campo, aunque se haga de forma más sutil –evitando el acceso de determinadas voces a según qué medios– y desde hace más tiempo. Y, en segundo lugar, porque la derecha estadounidense se ha beneficiado claramente de su sentido derogatorio. Toda crítica formulada a cualquier líder republicano o a pronunciamientos de su apoyo mediático es respondida con la acusación de que quien la emite pretende «cancelarlos». El propio abogado de Trump durante su segundo *impeachment* tuvo la osadía de decir que a su defendido se le estaba aplicando una ¡«cultura de la cancelación institucional»! Desde luego, con ello se subvierte el sentido del término, pero permite presentarles como víctimas y tratar de desvirtuar o escaparse así de la crítica. O, en el caso de Trump al que hemos aludido, eludir incluso el rendimiento de cuentas al que está sujeto todo político. Cancelar no es criticar; tampoco equivale a hacerlo de forma despectiva o por cualesquiera que sean los medios; precisa incorporar siempre el objetivo buscado, la «anulación» de las personas; si no se queda en una impugnación o amonestación más o menos destemplada de alguien.

Por otra parte, los medios de la derecha estadounidense suelen ser menos sensibles a las cuestiones morales que preocupan al movimiento *woke*, generalmente de índole identitaria –racismo, sexismo, homofobia–; es más, contribuyen a banalizar –a ridiculizar incluso– toda impugnación del *statu quo* dominante en nombre de identidades agraviadas. Lo más sorprendente es cómo a partir de un determinado momento todo ese caótico grupo de irreverentes y trasgresores *hackers* que en un principio se encargaron de mofarse de toda manifestación de PC y casi de cualquiera con dimensión pública –los 4chan, luego 8chan, el propio meme de la rana Pepe y muchos otros–, acabaron conformando la *new-right*, un elemento decisivo para la causa de la derecha y, por ende, de Trump. La descripción que a este respecto hace Angela Nagle en su *Muerte a los Normies* (2018) es fascinante porque saca a la luz hasta qué punto el mundo de las redes sociales puede operar como un magnífico difusor de posiciones políticas más o menos espontáneas y cómo estas pueden ir convergiendo después sobre causas políticas concretas. Y no cabe duda de que, bajo el paraguas de la sátira y la mordacidad, reflejan algo parecido a una cultura de la cancelación inversa. Una vez que disparan digitalmente sobre alguien o algo ya no hay piedad ni salvación posible, aunque al menos no tiene el efecto, que se sepa, de provocar consecuencias laborales.

En cierto modo, esto mismo saca a la luz la paradoja de la cancelación, que aquello que se desea tabuizar acaba cobrando al final mayor repercusión pública de la que hubiera tenido si aquella no se hubiera producido. Silenciar a alguien puede tener consecuencias dramáticas para quien lo sufre, porque, en el caso de que sea expulsado de su medio o de su cátedra, por ejemplo, ya no podrá seguir ejerciendo su libertad de expresión; pero la resonancia de aquello por lo que es cancelado acaba siendo inmensa. Si lo que querían era silenciarlos, se encuentran con lo contrario. La mayoría de los medios estadounidenses no dejan de informar de cada uno de los casos que van saliendo. Curiosamente, esto es algo de lo que son bien conscientes los del otro lado, los nacional-populistas, cuyas proclamas encuentran tanta más repercusión cuanto más escandalizan al *establishment* biempensante. Cada vez que alguien se rasga las vestiduras por alguna declaración, acaban recibiendo un plus de atención gratuita. El incentivo reside entonces en

generar olas de provocación, que son respondidas con otras de indignación, las cuales a su vez vuelven a incitar nuevas provocaciones y así una y otra vez. Es lo que todos los días podemos ver en Twitter y de lo que se valen 4chan y *tutti quanti*. Quien más provoca, más atención recibe, aunque, lo dicho, allí donde a alguno puede costarle el trabajo la cosa cambia. Ya hemos mencionado que esto hace que haya gente que se cuida muy mucho de emitir según qué opiniones, el amedrentamiento es real.

Con todo, es muy posible que la cuestión no se mida tanto en función de las armas o la resonancia que la cancelación pueda dar a aquellas opiniones o valores sobre las que incide, cuanto lo que significa simbólicamente como desafío a un determinado orden normativo. Lo que hay detrás de estas luchas es una despiadada batalla por la hegemonía de unas posiciones u otras, unos valores u otros. Como ya advertimos en la introducción, el objetivo no es este o aquel autor, es todo un sistema que «acepta» que determinadas iniquidades puedan seguir reproduciéndose. De este modo el cancelado pasa a ser una víctima colateral de una guerra que apunta más alto, la puesta en cuestión de todo un orden que se ve como injusto: sexista, racista, homófobo, poscolonialista, etcétera. Y en ella hay también un elemento de provocación indudable. La carta que firmaron más de 120 generales y almirantes retirados de Estados Unidos contra la cultura de la cancelación y el radicalismo antirracista de la *critical race culture* debieron verla como un aldabonazo. «Nuestra nación está en peligro –decía–. Estamos en una lucha por la supervivencia de nuestra República Constitucional como nunca antes lo había sido desde su fundación en 1776. El conflicto es entre defensores del socialismo y marxismo frente a los defensores de la libertad constitucional.» En fin, recuerda a la de los militares retirados españoles y franceses, unos preocupados por el separatismo y otros por la islamización de Francia.

Justicia y libertad de expresión

Ya conocemos la respuesta «liberal» a este tipo de prácticas: no nos mezclen justicia con libertad, no solo no son contradictorias, sino que siempre deben buscar un acomodo. Bien mirado, aquí es donde reside la semilla de todo el

enfrentamiento ideológico desde el siglo XIX, que en gran medida giró en torno a cómo interpretar su ajuste. En su versión del siglo XXI se presenta como la amenaza a la libertad de expresión en nombre de lo que se considera la opinión correcta sustentada sobre presuntos principios morales. Lo que quedaría así vulnerado es, pues, tanto el pluralismo como la tolerancia, los dos pilares de la cultura liberal. ¿Deben ser sacrificados en aras del reconocimiento de grupos identitarios o de otras consideraciones de equidad o justicia? O, como señalamos con anterioridad, ¿cuándo habría que definir que estas condiciones se cumplen? ¿Quién lo decide? Esta última pregunta debemos dejarla para más adelante, cuando abordemos la cuestión de las identidades. Ya advertimos que todo tiene que ver con todo en este tema tan coral. Lo que ahora nos interesa es conocer los argumentos de quienes promueven la cancelación o, al menos, los que no la censuran. La Carta de los 153 ha conseguido avalar a los ya convencidos, pero ha excitado a la vez a los peones de las guerras políticas en la red; les ha brindado otra ocasión para reafirmarse en su caza de gigantes. Como decíamos al principio del libro, el debate intelectual se dirime hoy también en este otro frente.

Por cuestiones de espacio iremos, sin embargo, a algunas de las voces más autorizadas. Y entre ellas considero que está la de Pankaj Mishra. En un combativo y reciente artículo en *Bloomberg*, que lleva el inequívoco título de «No, la cultura de la cancelación no es una amenaza mortal para la libertad de expresión», ironiza sobre la famosa Carta de los 153 introduciendo argumentos que no dejan de merecer alguna consideración. Qué curioso, dice, justo ahora que por primera vez pueden escucharse voces disidentes de autores que hasta hace bien poco eran excluidos de la mayoría de los medios de prestigio y que introducen sensibilidades diferentes a las de la élite intelectual tradicional, resulta que no hay libertad de expresión. «¿Será porque amenazan la prerrogativa de la gente famosa y poderosa que podía hablar extensamente sobre cualquier tipo de cosas sin interrupción o desacuerdos?» Lo lógico es que las obscenidades morales dichas por algunos de ellos provoquen reacciones drásticas. Se quejan de que muchos de los cancelados pierdan su empleo, pero ¿quién se preocupaba de aquellos que eran despedidos a voluntad por gran cantidad de medios u otras

instituciones? «Si quienes eran culpables por el abismal clima moral y político perciben encono y frustración por parte de gente más joven es porque nunca hasta ahora han tenido que rendir cuentas.» ¿Acaso alguien se preocupa por los «cientos de millones de personas que pierden su empleo y dignidad sin que pueda atribuírseles alguna culpa?»

Como ven, el clásico «*fiat iustitia* y que se hundan todos los canallas» al que antes nos referíamos. O, si prefieren, la prioridad de la justicia sobre cualquier otro tipo de consideración. No habría que fijarse tanto en eso que los marxistas denominaban «libertades formales» y más en las profundas contradicciones sociales. Además, ¿de qué restricción de las libertades estamos hablando? La inquina contra la cultura de la cancelación no tiene que ver con la libertad de expresión; hay que interpretarla como la respuesta de quienes ven amenazada su hegemonía cultural. Además, la pretensión fundamental del activismo *woke*, como se deduce también de las quejas de Mishra, no solo consiste en señalar a sus adversarios políticos, sino en dotar de repercusión pública a la perspectiva de quienes se consideran preteridos, discriminados, no reconocidos en sus particularismos.

Es importante que tengamos en cuenta algunas de las peculiaridades de Estados Unidos para entender el fenómeno en toda su extensión. Porque, curiosamente, es el país donde se establecen menos trabas legales a la libertad de expresión y donde, a la vez, impera la corrección política y la autocensura cuando se trata de pronunciarse sobre cuestiones delicadas. Al menos hasta la llegada de la *alt-right* y Trump, los primeros en romper los tabúes tradicionales, que han sido replicados luego por el otro extremo. Pero no cabe duda de que en ningún otro sistema democrático se percibe tanta profusión de debates sobre la cuestión que aquí nos concierne. Para el ciudadano común es una situación un tanto desconcertante, porque asiste a la superposición de discusiones en dos esferas radicalmente separadas, la que tiene lugar entre las élites intelectuales en los medios de más prestigio, y las guerras en la red, guiadas más por el choque entre pasiones desenfrenadas. Cada cual lleva su propio ritmo y no acaban de converger nunca. La de la élite parece un enconado debate de seminario universitario, y la de la red una guerra dialéctica con voces destempladas, descalificaciones groseras, gracejos y mucho odio más o menos embozado.

Ya sea en una clave u otra, se trata de un choque entre dos tribus polarizadas que se niegan a dar su brazo a torcer; no encuentran ningún espacio de entendimiento común sobre el que poder converger, algún puente institucional en el que encontrarse y discutir razonablemente. Entre otras razones, porque poco a poco ha ido perdiendo lo que era en su origen, cuando comenzaron a aparecen los entonces llamados nuevos movimientos sociales, una disputa entre la mayoría blanca de la amplia clase media estadounidense y las demás minorías. El que el conflicto de las tribus LGTBI, musulmanes, algunos asiáticos y afroamericanos se encauzara por la vía identitaria provocó una reacción en esta misma línea por parte de la mayoría blanca de los barrios residenciales o de otros sectores sociales en los que tenía su mayor caladero el Partido Republicano. La derecha comenzó a politizarse recurriendo también a la lógica de la identidad; es decir, a *victimizarse*. Y no es demasiado arriesgado decir que el triunfo de Trump obedece en gran medida a que supo personificar dicha reacción. Ahora parece ya un conflicto entre *todas* las tribus.

Basta observar cómo fue acogida la consigna del movimiento Black Lives Matter, que enseguida fue replicado con un All Lives Matter hasta llegarse también –sí, en efecto– al surrealista White Lives Matter. Entre la primera y la segunda consigna hay una conexión lógica indudable; por el mismo hecho de que todas las vidas importan, importan también las de las personas de color. O sea, que una máxima universalista, el respeto a la vida, debe ser asegurado. ¡Sin excepciones! Un liberal se encontraría más cómodo con esta formulación que nos recuerda la universalización de la norma y punto. Ocurre, sin embargo, que si es necesario recordar esta consigna es porque se incumple respecto de un grupo social particular, sujeto sistemáticamente a trato diferente por la policía de Estados Unidos. Acudir a la máxima universal perdería de vista este hecho, que quedaría así más o menos oculto. Cualquiera que lo conozca sabe que no presupone para nada que las otras vidas no importen o deban merecer menor consideración. Por eso es perfectamente consistente y se debe mantener. Eso mismo es lo que niega el recurso a la formulación de White Lives Matter, una forma de impugnar la legitimidad de la presentación particularista. Lo que viene a decir es que ambos grupos étnicos son igual de vulnerables; si las vidas

importan para los negros, también lo hacen para los blancos. En vez de contrastarse la validez del principio general con la realidad empírica en la que es incumplido, se busca anular su efecto; su fuerza reivindicativa se desvanece. En esto consiste el truco de incorporar la dimensión de la victimización a los fines propios del Partido Republicano. La legítima lucha por el reconocimiento de las minorías se disuelve. Si las minorías son un grupo que reclama derechos, nosotros también lo hacemos, porque ceder ante esas exigencias nos acaba relegando a una situación similar, a la categoría de «grupo oprimido». Si todos tienen motivo de queja, ¿por qué no nosotros?

Este giro trumpista no cayó en saco roto; primero, porque había ya desde hace tiempo un temor por parte de la mayoría blanca a quedarse en minoría respecto de todas las demás, o a perder sus privilegios; pero, sobre todo, por la propia dinámica de la política de la identidad. El desclasamiento que estaba produciéndose en importantes sectores de la clase media y la crisis industrial del *rust-belt* o «cinturón de óxido», con gran descontento de amplias capas obreras predominantemente de raza blanca, hizo que esta indignación pudiera encauzarse por el victimismo ante las reclamaciones de las minorías. A quien había que exigir responsabilidades, sin embargo, era a las pautas de desigualdad imperantes en el país y los destrozos habidos en la protección sindical, ausentes desde hacía lustros. La ira se dirigió en cambio hacia las supuestas prerrogativas obtenidas por otros grupos identitarios, hacia los inmigrantes o los grandes empresarios que comenzaban a deslocalizar sus empresas en otros países. Fueron así una presa fácil del discurso populista de Trump, que disolvió todo en una retórica victimista y valiéndose del marco de las luchas por el reconocimiento. «Hay mucha furia», decía; la indignación no va solo en una única dirección. El que, después, una de sus primeras decisiones fuera una radical bajada de impuestos a los más ricos y a las grandes empresas parecía no importar, lo fundamental era mantener cohesionado a su bloque a partir de la oposición radical frente al adversario demócrata, presentado como poco más que una sumatoria de quejumbrosos grupos identitarios. No en vano, él representaba al otro, al todavía más numeroso.

Enseguida entraremos en los peligros de las políticas de la identidad y en la casi imposibilidad de superarlos. Unas palabras finales sobre la disputa generada por la cultura de la cancelación. Creo haber dejado clara la legitimidad de las pretensiones de los grupos que se sienten lesionados en su dignidad por lo que, sin duda, en muchos casos son sutiles pero eficaces mecanismos de discriminación o dominación; que sean más o menos «estructurales» habría que verlo en cada caso. El problema está en los medios utilizados para combatir contra ellos. Como vimos que decía Chomsky, no solo por principio, sino porque denotan una gran torpeza estratégica. Hay que pensar que esta cultura no solo abarca las medidas de cancelación de las que hemos venido hablando, o el lenguaje PC; se ha instalado ya también en otras prácticas: una, muy extendida, busca blindar a las minorías étnicas o grupos LGTBI en las universidades frente a ideas que pueden «herir su sensibilidad». El resultado es que se evita que a ellas acudan determinados profesores o conferenciantes porque sus ideas se perciben con el potencial de afectar a los sentimientos de alguna minoría; que alguien hable de Palestina, por ejemplo, porque esto pueda interpretarse como un ataque antisemita. En su introducción al libro de Jonathan Rauch, *Kindly Inquisitors* (2013), George F. Will señala cómo se busca generalizar la idea de que «sentirse ofendido es un signo de agudeza intelectual y refinamiento moral», y se traduce en el siguiente principio: «Alguien ha sido ofendido, luego algún otro debe ser culpable de algo». La consecuencia es que se ha establecido un sofisticado sistema universitario en el que «amables inquisidores utilizan el poder administrativo para realizar la virtud».

Como ven, es como si nos negáramos a educar a los niños en la frustración. Que no se frustren, por favor, porque acaban sintiéndose muy mal. Que después sean incapaces para afrontar la vida, cualquier vida, ya parece una cuestión secundaria. Si este criterio de no sentirse ofendido se hubiera implantado en el terreno de la difusión y confrontación de ideas hace algunos siglos no habríamos podido salir de una concepción teológica del mundo. Los clérigos también se sintieron muy ofendidos por Galileo o por los librepensadores, así que no parece el mejor criterio para implantarse en instituciones cuyo sentido último consiste en difundir el espíritu crítico y poner en solfa cualesquiera que sean las concepciones dominantes. El hecho

es que el libre intercambio de información y de ideas, el sustento de la sociedad liberal, está siendo cada día más constreñido precisamente allí donde debería florecer. Como decimos, esto es también cultura de la cancelación, como la reacción frente a eso que se denomina «apropiación cultural», la adopción de elementos, lenguajes, vestimenta, de alguna cultura minoritaria por parte de personas de la cultura dominante, algo prácticamente imposible de controlar –ninguna cultura ha dejado de apropiarse de elementos de otras–. Aunque, recuerden, a Justin Trudeau estuvo a punto de costarle un disgusto acudir a una fiesta de «Arabian Nights» disfrazado de Aladino y con la cara pintada de oscuro. Y luego están medidas tan ridículas como que los editores de Amanda Gorman, la jovencísima poetisa que participó en la ceremonia inaugural de Biden, vetaran que pudiera ser traducida al catalán por un varón blanco y ya maduro.

Lo malo del caso es que estos mecanismos de protección de las identidades lesionadas se deben enfrentar después a lo que ocurre en el ciberespacio. Aquí ya no hay «amables inquisidores» universitarios que les protejan, sino la despiadada guerra de todos contra todos que ya hemos descrito. Lo que afecta a muchas personas, partidos, instituciones o empresas, eso que Emily Rosamond presenta como la «volatilidad reputacional» de la red, sirve también para estos grupos. El refuerzo emocional que se consigue con los afines y las movilizaciones instadas desde la red contrasta con la experiencia de la inquina a la que aquí se les somete. Y las cámaras de eco no los protegen de tener que enfrentarse a este machaque; nadie puede aislarse del todo de las voces de los contrarios. Allí han de sujetarse a una especie de cancelación inversa. Todos somos «cancelados» antes o después, algo que explica la huida progresiva de muchas personas relevantes de las redes sociales –recuerden el caso de Ada Colau, por ejemplo, y las razones que alegó–. Es obvio que esta práctica está ya bien asentada en la propia lucha política, sobre todo frente a aquellos cuyas opiniones divergen de lo que algunos de estos ejércitos del teclado estiman que «debería ser». Desde luego, es más crítica o insulto que «cancelación», en un sentido técnico,

aunque a veces no es fácil distinguir una de otra. En nuestro propio país aparecen a veces *hashtags* donde se promueve el boicot a los anunciantes de Atresmedia o Mediapro, por ejemplo; cancelaciones cruzadas, la izquierda promueve unas, la derecha otras.

4
El culto de la identidad

> Las luchas por la identidad son luchas sobre ficciones en la realidad. Y algunas veces son luchas con víctimas totalmente reales.
>
> MITHU SANYAL

Las identidades importan

La cita que introduce este capítulo resume bien la actual discusión sobre la identidad, que oscila entre la constatación de problemas reales y la sensación de que todo este despliegue contemporáneo de lo identitario no son más que mitos o ficciones. Es de Mithu Sanyal, una alemana de origen hindú, experta en teoría cultural y periodista. Recientemente publicó una novela que lleva el sugerente título de *Identitti*. Este es el nombre de guerra de su protagonista, Nivedita, que usa para firmar las entradas en su blog. Es hija de hindú y polaca, lo que en la jerga de este mundo es una BiPoC (*Black Indigenous People of Colour*), y, aunque es tan alemana como quien más, ha centrado su vida en perseguir lo que significa tener una identidad inequívoca, pertenecer a algo. Su propio origen mestizo se lo impide, así que se matricula en la especialidad de Estudios Coloniales en Düsseldorf para ver si encuentra la luz de la mano de Saraswati, prestigiosa profesora de la materia, conocida entre otras cosas por expulsar de su clase a los blancos para que sientan en sus carnes lo que significa el racismo y la marginación. La sorpresa es que Saraswati resulta ser una blanca travestida de hindú porque no soporta el racismo. Y cuando es descubierta, empieza el escándalo, el #Saraswatigate, porque ese es el mayor pecado de «apropiación cultural», una muestra de que los blancos ya no se detienen ante nada en el ejercicio de su dominación; incluso osan hacerse pasar por People of Color (PoC).

Lo más divertido del libro son los comentarios en la red cuando se produce el *shock* de la suplantación, la jerga de los *insiders* en sus cámaras de eco, el cómo cualquier idea o impresión debe trasladarse allí al instante, un fascinante reflejo de la cantidad de mundos paralelos que habitamos. Lo más serio es la constatación de que estos grupos tienen también, al igual que la propia sociedad dominante, sus propios esquemas de exclusión, sus prejuicios, y cómo compiten continuamente entre ellos por ver quién está más victimizado; o las luchas interiores de la protagonista, que muestran la dificultad por reconciliar sus anhelos con una realidad esquiva porque ya no sabe bien dónde está su mundo, si en un seminario sobre *Postidentity* y los lugares de la red donde se expresa gente como ella, o donde habita la *Normal People*. Como seguramente le interesará al lector, les hago un *spoiler*: al final Nivedita perdona la «traición» de Saraswati, ya que su gesto demuestra cómo «no-ser-blanco se ha convertido en *cool*, y esto es una señal de nuestro triunfo». Y la propia Saraswati sale reforzada al ser contratada en Oxford para llevar la cátedra de *Identity and Solidarity*, con énfasis sobre *Whiteness-Studies*, donde le pide a su discípula que haga el doctorado. Final feliz.

Es una novela, sí, pero estas a veces tienen la capacidad de reflejar con mayor nitidez una realidad que se resiste a ser simplificada. Es un buen ejemplo, además, de cómo esta ola identitaria ha llegado a Europa, no se trata solo de una peculiaridad estadounidense, y evidencia de forma excelente –y con humor– el cacao de discursos intelectualizados que se dan cita en este tema, la colonización de las guerras culturales por el mundo académico. Quizá por eso mismo ya no hay quien se oriente en ellas. A este creativo, singular y polimorfo mundo de las identidades posmodernas, por llamarlas de algún modo, se une hoy el de las más clásicas, sobre todo la nacional y/o subnacional, mientras que la de clase parece estar perdiendo pie. No es de extrañar, por tanto, que sea muy difícil encontrar discusiones desapasionadas sobre las identidades. Para algunos es un engorro que soportar, algo a lo que se acude con pereza y desdén, mientras que para otros es el ámbito aún no resuelto sobre el que desplegar el grueso de todo activismo político, una aspiración imprescindible, el núcleo de las batallas del presente. De lo que no cabe ninguna duda es que se han convertido en la principal fuente de conflictividad política. Y si esto es así es porque las

identidades *importan*, no podemos tomárnoslas a la ligera o demonizarlas por mucho que veamos en ellas una molesta carga que a veces nos resulte incomprensible. En el tema de nuestro libro es, además, una de las cuestiones centrales.

Kwame Appiah, quien, por cierto, hace un cameo en el libro de Sanyal, y es uno de los más agudos estudiosos sobre el tema, nos ofrece algunas claves para entender por qué son tan importantes. Primero, porque toda identidad es una forma de atribución de «etiquetas» (*labels*) que se otorgan a las personas, un modo de clasificarlas –negro, musulmán, lesbiana, español–. Segundo, dichas etiquetas poseen un significado para quienes las llevan, condicionan su comportamiento y sus emociones, aunque muchas veces no sean conscientes de ello; importan a la gente, porque le dan una fórmula para conectar su «yo» con el mundo social, vinculándola a un «nosotros» al que se engarza a partir de lo que se supone que ese nosotros es, o lo que espera de quienes nos integramos en él. Y, en tercer lugar, estaría la dimensión objetiva, la etiqueta que llevamos influye en la forma en la que otros nos ven, nos tratan o consideran.

Aunque Appiah no lo diga en estos términos, identidad sería algo así como un mecanismo de reducción de la complejidad. Tanto para el sujeto, porque le adscribe una dimensión de pertenencia y le indica cuáles son las expectativas de su grupo hacia él, como para el resto de los grupos. Y dentro de estos habría que distinguir entre los suyos propios, el *in-group*, con quien tiene una relación de mutualidad y solidaridad; y los del *out-group*, a quienes simplifica la tarea de cómo hayan de comportarse con ese colectivo. Estas atribuciones son cruciales para la vida práctica porque crean normas de identificación condicionadas culturalmente, que nos descargan de tener que estar siempre pendientes de cómo tratarnos unos a otros; funcionan como los estereotipos.

Hasta aquí el concepto de identidad es meramente descriptivo y, confiamos, lo suficientemente nítido. La complicación empieza cuando verificamos que cada una de esas tres dimensiones de la identidad son discutibles y están casi siempre en disputa: ¿quién pertenece al grupo?, ¿cuáles son sus rasgos básicos?, ¿cómo han de comportarse o ser tratados por otros? A esa falta de definición contribuye el que muchas veces tiende a

simplificarse o reificarse la atribución de etiquetas, generalmente a partir de estereotipos más o menos marcados. O porque en algunas sociedades configuran el criterio para establecer jerarquías sociales de estatus o poder o una desigual distribución del respeto –lo que ha venido ocurriendo con los roma, por ejemplo–. La propia posición de Appiah es que todas las dimensiones de la identidad «siempre son críticamente erróneas respecto de algo», o, como indica el título de su libro, son *Mentiras que nos unen* (2018). Appiah se fija en las cuatro más relevantes, lo que él denomina las «cuatro ces» (en inglés): país (*country*), credo, color, clase y cultura, pero no cabe duda de que en sociedades complejas el individuo integra también un buen número de identidades a parte de estas: opción sexual, estilo de vida, género, residencia geográfica, profesión.

La dimensión más estrictamente política de las identidades hace su entrada cuando aquellas que son preteridas consiguen movilizar a aquellos que, de una forma u otra, son estigmatizados por estar vinculados a ellas. A partir de ese momento, la identidad señalada, marcada, pasa al primer plano. Hannah Arendt dijo en una conocida entrevista que su patria era la lengua alemana, pero que si era atacada como judía respondía como judía. Este es el punto, la reacción –identitaria– frente a lo que se considera una agresión o responde a todo un conjunto de agravios. Por eso importan, no solo porque nos dotan de un lugar específico en el mundo social y permiten incorporarnos a mecanismos de solidaridad de grupo, sino porque uno no puede despojarse de ellas porque sí. El vínculo es de carácter cuasi existencial porque generalmente depende de adscripciones externas. Arendt, de nuevo, que nació en una familia perfectamente integrada en la sociedad alemana, reconoce que solo tomó plena conciencia de ser judía cuando llegó al colegio y empezó a ser definida como tal. La dimensión objetiva de la identidad, el cómo somos percibidos, es un elemento crucial para permitir cristalizarla incluso allí donde apenas es un tenue mecanismo de integración de grupos. Otro ejemplo, desde una perspectiva completamente distinta, puede ser la creación de la conciencia moderna de españolidad, que surge como reacción frente a la conquista napoleónica, y algo parecido ocurrió con la alemana. En este caso lo que importa es afirmarse frente a un otro

visto como «enemigo», es el mecanismo más directo para cohesionar identidades aún no materializadas del todo.

Como pueden observar, el tema es muy sencillo y muy complejo a la vez. Porque, como dice Fernando Savater introduciendo una metáfora bastante lograda, una cosa es tener apéndice (identidad) y otra es tener apendicitis. Todos tenemos apéndice, pero solo en algunos deviene en apendicitis. El problema es saber cuándo está justificada esta inflamación de lo identitario. Y aquí es donde se desvían las interpretaciones. La distinción izquierda-derecha no nos ayuda mucho, porque la izquierda abandonó hace ya tiempo el *dictum* marxista de que la única identidad a tener en cuenta es la de clase; ahora ha caído ya en las veleidades *woke*, en el apoyo al arcoíris de identidades que buscan afirmarse en las sociedades complejas. Y la derecha sigue pegada a la identidad nacional y, en menor medida, a la religiosa. Llegado el momento en que se siente desafiada, nadie puede evitar que se le inflame el apéndice. Salvo esos liberales cosmopolitas que combinan una multiplicidad de identidades sin que alguna de ellas se le acalore bajo ninguna circunstancia. Aunque yo tampoco acabo de creérmelo del todo.

Por otra parte, hay una dimensión del problema que incide sobre un punto central de la democracia, la relación entre individuo y grupo, la cual, como es sabido, el liberalismo sanciona a favor del primero. Solo hay un grupo que importa, el cuerpo ciudadano, compuesto de sujetos libres e iguales. Vive, sin embargo, en una cierta contradicción, porque no existe algo así como un cuerpo ciudadano universal, cada Estado se percibe dotado de su propia identidad *nacional*. Lo que habría, pues, es una identidad particular omniabarcadora que eclipsa a todas las demás. El hecho es que, a efectos políticos, todos somos individuos a los que se otorgan los mismos derechos con su correspondiente protección legal, y a los que se encomienda que organicen sus otras identidades como les plazca. El liberalismo institucionalizado se fija casi exclusivamente en la necesidad de atender a lo que todos tenemos en común, no lo que nos diferencia.

Ya sabemos que esta situación solo se consiguió después de encarnizadas batallas políticas y sociales, no fue un otorgamiento gratuito. Como tampoco lo fue la lucha por resolver el hiato entre igualdad formal y desigualdad efectiva. Pronto quedó claro que la igualdad moral de las

personas conectaba con la necesidad de acceso a una justa distribución de recursos sociales, y el Estado liberal dejó de ser «neutral» respecto al reparto de bienes gestionado exclusivamente por el mercado, convirtiéndose en Estado de bienestar. El siguiente paso fue hacer frente a las reclamaciones de ciertos grupos identitarios, que inevitablemente condujo al reconocimiento de derechos de grupo, y esto ya fue más difícil de aceptar para la lógica liberal. Y aun así se hizo. Tenemos formas de autogobierno para satisfacer las reclamaciones de identidades subnacionales; o allí donde existen, derechos de minorías de indígenas; derechos de protección específica para las mujeres –frente a la violencia de género, por ejemplo– o de facilitación de su presencia pública –sistemas de discriminación inversa–; autorización del matrimonio homosexual y de su capacidad para adoptar. Pero las reclamaciones no acaban aquí, y ahí es donde tenemos el problema: ¿hasta dónde seguir con el reconocimiento sin que peligre ese mínimo de homogeneidad o de sentimiento de pertenencia común que sostiene a los sistemas democráticos?

El síndrome de la Medusa

Como la vez anterior, cuando tocamos el tema de las opiniones, siempre es bueno recurrir a Albert Hirschman. En este caso, porque aquello en lo que se fija es en la peculiaridad de los conflictos identitarios en comparación con otros, los clásicos conflictos de interés o los ideológicos. Su tesis es que estos últimos se han ido acomodando con mayor o menor eficacia según los países o circunstancias concretas, no así los identitarios. ¿Por qué, qué los hace ser diferentes, qué los distingue? Su tesis es que aquí estamos ante conflictos indivisibles. Los *divisibles*, los tradicionales conflictos de intereses, tienen que ver con la distribución de algún bien, inciden sobre un más o un menos de determinados recursos, y eso facilita que sean «negociables», se presentan al compromiso y la componenda. Los *indivisibles*, por el contrario, como es el caso de los identitarios, no afectan a recursos concretos, sino a la identidad o el ser de alguien, inciden sobre «una cosa u otra», «o esto o lo otro» –o se es catalán o se es español, combinarlo se ve como problemático–. Por eso mismo son «innegociables», se sustraen a todo tipo de transacción

porque se piensa que lo que está en juego es la misma identidad; son prácticamente imposibles de reducir a un más o un menos; o se *es* de una determinada manera o se *es* de otra.

Contrariamente a la predicción marxista, los conflictos de intereses, no resultaron ser tan antagónicos como para llevarse por delante al sistema capitalista y la democracia liberal. A la larga, tras las transformaciones del Estado a la que antes aludimos, pudieron ser integrados. Es más, dicha integración contribuyó a robustecer aún más el sistema democrático; el conflicto puede ser un factor socializador esencial de la democracia –«lo que no me mata me hace más fuerte» de Nietzsche–. Esto obedece, siempre según nuestro autor, a la propia naturaleza de la «sociedad de mercado pluralista». En ella no existe pretensión de establecer un orden y armonía permanentes. Se aspira a ir *muddling through*, «salir al paso» de los conflictos a medida que se van produciendo. Los compromisos alcanzados nunca provocan la ilusión de que representan soluciones definitivas, el sistema se sigue moviendo. Una vez apaciguados los conflictos de clase, van perdiendo peso también los más propiamente ideológicos.

Lo ideal sería, desde luego, que pudieran encauzarse las identidades por esa misma vía, algo que Hirschman ve como poco probable. Sin embargo, muchas de ellas van encontrando un acomodo más o menos estable, en particular cuando el choque de identidades no se percibe como antagónico y las más importantes pueden convivir sin producir la inflamación a la que antes nos referíamos. Hay también otros factores que hacen que esta sea una cuestión endiablada, y casi siempre tiene que ver con la propia definición de lo que constituye un grupo. Se presupone que para eso es preciso que, en efecto, posea una identidad, y esta estará presente cuando se den como mínimo las siguientes condiciones: sentimiento de pertenencia común; una determinada forma de atribución del estatus de pertenencia; alguna comprensión de interés compartido; algún tipo de solidaridad entre sus miembros; sentido de continuidad –conexión dentro de una narrativa entre pasado, presente y futuro–, y, fundamental, un sentimiento compartido de agravio u «opresión». Sin él es difícil que pueda alcanzar la legitimidad que requiere para verse beneficiado por los derechos que reclama.

Todo grupo se dota así de una serie de «marcadores de fronteras» dirigidos a resaltar su diferencia con relación a otros. Y estos marcadores (raza, lengua, religión) se vinculan directamente a la constitución de la conciencia de grupo. Una vez que el grupo ha alcanzado su «reconocimiento legal» y es destinatario de derechos o cualquier otro beneficio, tenderá a reafirmar aquellos «marcadores» que constituyen su diferencia. De esta manera se cumple el objetivo buscado por las políticas del reconocimiento. ¿Fin de la historia, se desvanece el conflicto? Lamentablemente no. Porque, como dice de nuevo Appiah, eso no consigue sino «osificar» las identidades que lo obtienen, «aquí la mirada» –del Estado, se entiende– «puede convertirse en piedra», por eso lo llama el *síndrome de la Medusa*. Desde el momento en que empieza su «vida institucionalizada», los marcadores de los que hablamos se reifican, tratando de prevenir que el propio curso del cambio social pueda cambiar o modular la naturaleza de la identidad. El peligro derivado de este reconocimiento es, por tanto, que las identidades se «esencializan», se petrifican; tendemos entonces a exagerar nuestras similitudes con la propia tribu y a acentuar las diferencias con las otras, perdiéndose de vista que las identidades son construcciones sociales, no un destino tallado en piedra ajeno a nuestra propia libertad de elegir. En una frase que Appiah repite a menudo, «cada uno de nosotros contiene multitudes», lo que nos hace libres es que las identidades no tengan una *esencia*. En esto incide también Amartya Sen al criticar tanto las «afiliaciones singulares», el imaginar que no somos libres de adscribirnos a una multiplicidad de colectivos, como el «desprecio de la identidad», que se encuentra representado por los modelos de los economistas –la teoría de la elección racional, por ejemplo– que parten de un sujeto abstracto carente de vínculos. Un caso un tanto aberrante del primer tipo sería el presupuesto de Huntington del «choque de civilizaciones», como si nuestra adscripción a alguna de ellas fuera algo apriorístico e inmutable o estas fueran inconmensurables entre sí.

Pero es que, para más inri, la cristalización activa de la identidad propia no solo no favorece necesariamente la integración en una sociedad pluralista, sino que colabora a que se acentúe su fragmentación, ya que permite iniciar un proceso de proliferación de otros grupos que asimismo

reclaman su reconocimiento. Surge así una política «etnificada», «racializada» o pendiente del puro juego de las minorías. Las políticas identitarias o multiculturales han creado una nueva fuente estratégica para la oportunidad política, para plantear demandas al sistema político por parte de élites, redes, organizaciones grupales y líderes étnico-religiosos. Esto permite la aparición de esquemas de acción política *etnocorporativista*, los colectivos identitarios comienzan a operar como si fueran grupos de presión, unidades sociales inmutables y con sus intereses solidificados. En algunos casos, sobre todo en los étnicos y confesionales, capacita a las élites de estos grupos a imponer restricciones internas a miembros del grupo, a limitar los derechos individuales de aquellos previamente declarados como «no-auténticos» o que no se ajustan a los rasgos objetivos previamente sancionados como propios.

De todo esto podemos concluir que este tipo de políticas facilitan el establecimiento de «sociedades paralelas»; debilitan la identidad ciudadana, la cohesión social y las lealtades y deberes cívicos, la unidad política, en suma. Este fenómeno ha sido ya estudiado con intensidad en multitud de países, siendo en los Países Bajos quizá donde ha sido casi obsesivo después de los asesinatos por parte de radicales islamistas del político de extrema derecha Pym Fortuyn, primero, y luego el del cineasta Theo van Gogh. Qué pueda no estar funcionando en el mecanismo de integración de las minorías étnicas de inmigrantes fue la principal incógnita a desvelar. Y en estos momentos asistimos en Francia al intento por parte del gobierno de Macron de poner límites a lo que allí se denomina el «separatismo islamista», la creación de una supuesta sociedad separada que opera fuera de los valores e incluso las leyes de la república. El hecho es que, desde dos modelos opuestos de integración, el multicultural y el asimilacionista, se perciben problemas similares.

Dentro de las peculiaridades de Estados Unidos, bien diferente a los casos europeos, surgen también voces, como las de Mark Lilla o Francis Fukuyama, preocupados no ya tanto por lo que puedan obtener estos colectivos, que en la mayoría de los casos –pensemos en #MeToo o Black Lives Matter– responden a un reconocimiento legítimo de su dignidad, sino por lo que pierden todos. ¿Qué proyecto colectivo podemos emprender si

cada cual va a lo suyo y evalúa lo común a partir de su propio horizonte de sentido de la actividad política? Por eso Fukuyama sugiere que, sin tener que prescindir de otras más particularistas, es preciso retornar a la identidad que importa, la nacional, a un refuerzo de aquello que nos permite avanzar en la persecución de fines colectivos. Lilla abunda en esta idea: «No puede haber una política liberal sin una noción del *nosotros*, de lo que somos como ciudadanos y de lo que nos debemos unos a otros». O, «Debemos aprender de nuevo a hablar a los ciudadanos como tales y enmarcar nuestros llamamientos –incluso los que benefician a grupos particulares– en términos de principios que todo el mundo pueda compartir. El nuestro ha de ser un liberalismo cívico». Recuerdo al lector, que cuando Lilla se refiere al «liberalismo» lo hace en su noción estadounidense; esto es, a lo que en Europa llamaríamos progresismo.

La cuestión decisiva consiste en buscar un equilibrio entre las reclamaciones legítimas de las minorías y los intereses de la ciudadanía general, no de estos o aquellos, en evitar caer en una relación de suma cero entre minorías y ciudadanía. O sea, la cuadratura del círculo. Asomémonos con un poco más de detalle a las muchas dificultades que presenta.

El reconocimiento inalcanzable

Ya hemos visto que lo que hace que este tema sea tan endemoniado es la falta de acuerdo sobre cuándo se alcanza el reconocimiento. Primero, porque la propia noción de lo que este sea es confusa, y luego, porque depende tanto de quien lo reclama cuanto de quien se supone que ha de otorgarlo. Para aproximarnos al núcleo del problema hace falta, pues, que nos acerquemos a algunas de las sutilezas que laten detrás del mismo concepto de «reconocimiento» para concentrarnos después en la interacción entre quienes lo exigen y quienes se resisten o se oponen a hacer más concesiones.

Charles Taylor, uno de los principales filósofos contemporáneos, pasa por ser el padre del concepto de la «política del reconocimiento», aunque su origen remoto haya que buscarlo en la crítica de Hegel a Kant. Basten un par de brochazos para presentarlo. La idea fundamental que la inspira es la

convicción de que el establecimiento formal de derechos individuales no acaba de resolver una parte sustancial de la dignidad de la persona. La cómoda, por casi inevitable, integración del sujeto en las sociedades premodernas, donde la tradición colocaba a cada cual en una posición objetiva –jerárquica– a la que se atribuía un valor fijo y santificado se rompe con la entrada en la modernidad. Ahora, la igualdad de derechos de todos los ciudadanos se enfrenta al problema de que esta no garantiza por sí misma la obtención del valor que todo individuo precisa para sentirse parte del grupo y cobrar autoestima; debe «ganárselo» por sí mismo. Pero la contrariedad es que en última instancia eso ya no depende de él, depende de los demás. Uno es libre para el desarrollo de su autonomía, pero es el grupo el que evalúa la diferencia respectiva entre el valor relativo de unos u otros, el que atribuye el mérito o la valía de cada cual. El presupuesto es, desde luego, que la subjetividad depende de la mirada de los otros, por decirlo con una expresión convencional. Todo yo se define en relación con otro, el «otro significante», por valernos de la expresión de George Herbert Mead. Fuera de la familia, donde el amor parental resuelve (en teoría) esa necesidad de afecto y reconocimiento de todo individuo, la constitución de la subjetividad está decisivamente condicionada por cómo somos considerados, por el *reconocimiento* (social) que se nos otorga. Nuestra autoestima pasa a depender de algo sobre lo que carecemos de control.

Si nadie puede dejar de estar afectado por esta dinámica, esto pasa a ser particularmente lesivo cuando el reflejo que recibimos está condicionado por el grupo al que estamos adscritos. Lo que acaba dotando de identidad a una persona de color en una sociedad mayoritariamente blanca, al miembro de un grupo nacional o étnico minoritario, a una mujer o a un homosexual no es que sea una persona como cualquier otra y con igualdad de derechos, sino su propia heterogeneidad o diferencia respecto a la homogeneidad dominante; por la diferente «atribución de valor» a unos grupos u otros. Esos rasgos particularistas serían su yo *auténtico*, distinto del yo *autónomo* que todos compartimos. Y lo que a cada uno de los miembros de estos grupos les hace diferentes no es un rasgo esencialista, sino la forma en la que sobre ellos se reflejan estereotipos o prejuicios del grupo dominante, una imagen que perciben como degradante. Podemos traducirlo también en

términos de *humillación*, en la ofensa que sienten por no encajar en las pautas dominantes, desde las cuales reciben un reflejo de menosprecio social. Inmigrantes o minorías étnicas que se sienten estigmatizadas, por ejemplo. Y aquí es donde entra lo que antes decíamos sobre la importancia del reconocimiento, que solo será pleno si los afectados perciben un respeto *efectivo* por sus diferencias.

Toda esta patología que hemos venido describiendo al hilo de la cultura de la cancelación gira en torno a la puesta en marcha de medidas dirigidas a facilitar esta lucha por el reconocimiento hasta conseguir que sea pleno. Como vemos, el problema no es solamente legal, porque en muchos casos ya hubo las pertinentes reformas jurídicas dirigidas al reconocimiento de los derechos de algunos de estos grupos, como la aprobación del matrimonio homosexual, por ejemplo; el núcleo de la protesta se enfoca ahora sobre el combate a prácticas, comportamientos o residuos que aún quedan de épocas discriminatorias que empecen la posibilidad de alcanzar el reconocimiento efectivo al que se aspira. Este es el empeño que subyace detrás de eso que conocemos bajo el nombre de «guerras identitarias o culturales».

Pasamos al segundo de los problemas, ¿cuándo podemos decir que ese reconocimiento se ha otorgado? Esta es la cuestión más espinosa. Entre otras razones, porque en muchas ocasiones, como ya mencionamos, la institucionalización de avances integrativos para algunos de esos grupos no solo no pacifica o diluye el problema, sino que puede contribuir a generar otros. El reconocimiento de derechos de autogobierno de minorías nacionales, por ejemplo, se aprovecha después para poner en marcha otras reivindicaciones, como la propia independencia –y de esto ya sabemos algo en España–; o la concesión de un estatus especial a la mujer a través de cuotas, mejorando sus condiciones de maternidad o cualesquiera otras, salta luego a nuevas exigencias como la necesidad de enmendar el lenguaje presuntamente sexista. No es que esto deba de producirse así necesariamente, pero la experiencia es que en estas disputas nunca se consigue alcanzar el equilibrio. Sin que eso signifique, desde luego, que no sean aspiraciones legítimas. Por otra parte, otros sectores de la sociedad, los más tradicionales, se resisten a su aceptación apelando a la necesidad de respeto de su propia «autenticidad», aquello sin cuya preservación no se

sienten «reconocidos», como una determinada concepción de la familia, la religión o la patria. Nadie puede ser obligado a transmutarse en progresista; menos aún, cuando se reivindica la necesidad de proteger el modo de vida de grupos minoritarios –de inmigrantes islámicos, por ejemplo– a los que se blinda frente a contaminaciones valorativas de la sociedad mayoritaria. ¿Qué pasa, que para ellos sí y para nosotros no?

Ojo, no estoy tomando partido, estamos llamando la atención sobre las peculiaridades de la contenciosidad de base identitaria. Como decía Hirschman, son innegociables; no solo porque tienen una naturaleza casi ontológica o metafísica, porque incidan sobre el ser de alguien; también porque es casi imposible especificar en qué consiste ese *ser*. Como dijimos, quienes reclaman una identidad muchas veces se resisten a clarificar qué es lo que desean en realidad; en qué se concreta en un contexto empírico dado una identidad que casi siempre se presenta como mistificada. ¿Cómo vamos a poder negociar algo sobre la propia identidad cuando no sabemos en qué consiste lo que «somos»? O lo vamos redefiniendo de forma que nunca sea posible llegar a una transacción. Aquí es donde está la clave de este asunto, que son los propios colectivos los que deciden cuándo son reconocidos y cuándo no. Lo vimos al hablar de la anécdota de mi clase, ¿decir que una mujer es atractiva convierte en sexista al hombre que lo dice? ¿Quién está legitimado para hacer esa imputación?

Ya hemos dicho que eso es algo que se atribuyen los propios afectados. Lo malo es que la justificación de su argumento no precisa aportar razones, se legitima a partir de una emoción, el modo en el que se *siente*. Y la apelación a emociones dificulta enormemente la refutación. Una cosa es darles voz a las presuntas víctimas de la injusticia, algo a lo que nadie se niega, y otra es organizar todo un sistema normativo en función de cómo se ve afectado cada colectivo por percepciones sociales. Establecer límites a la libertad de expresión, por ejemplo, es relativamente sencillo a partir de reglas generales, hacerla depender de como cada cual evalúa un determinado aserto lingüístico nos introduce ya casi en un problema de imposible solución, en la caída en una espiral de victimizaciones varias. Además, muchas de ellas son contradictorias entre sí. Los sentimientos se pueden atender, escuchar, pero en sí mismos no constituyen el mejor objeto

sobre el que podemos discutir. La experiencia de la disputa entre sentimientos religiosos y libertad de expresión, que nos viene acompañando desde la modernidad, muestra la dificultad de llegar a un acuerdo sencillo. Recuerden el debate que se organizó con motivo de los atentados contra Charlie Hebdo, cuando al *hashtag* Je suis Charlie le siguió otro, instado desde la sensibilidad religiosa, de Je ne suis pas Charlie.

Personalmente, veo la mayor contradicción en lo siguiente: reafirmar por un lado la identidad diferenciada y pretender al mismo tiempo que se sea tratado como un igual, que por poseerla no se sea objeto de algún distingo. O sea, «tómame por lo que soy, alguien distinto, pero que no note que *no* me tomas por un igual porque entonces es que desprecias mi diferencia». Una vez alcanzados los objetivos de la no discriminación por razón de sexo, raza o cualesquiera que sean los atributos que posea una determinada persona o grupo, el hecho de perseverar en la diferencia es casi inevitable que tenga un impacto en la persona llamada a seguir atendiendo a esas diferencias. Se abre así una espiral que hace enormemente difícil salir de esta paradoja. Primero, porque anula toda posibilidad de crítica a las pretensiones de estos grupos, vistas siempre como una agresión y como confirmación de que, en efecto, no hay avance; y, en segundo lugar, que para evitar ataques o «microagresiones» deben seguir cohesionados y manteniéndose alerta frente al adversario, encapsularse en sí mismos. Sobre todo, porque lo que antes llamábamos sociedad mayoritaria la prefieren presentar ahora también en términos de identidad de grupo, la de los «viejos hombres blancos». El esencialismo propio se traslada de este modo al otro del que se reclama el reconocimiento. Pero este nunca puede llegar del todo porque, desde esas mismas premisas, es incapaz de comprender lo que se predica únicamente para los propios. Ya ven, una locura.

Desde el identitarismo de derechas –el europeo, más concentrado sobre minorías de inmigrantes– se reacciona señalando que los mecanismos de integración no solo no funcionan, sino que van debilitando la propia cultura mayoritaria, con lo cual propugna el retorno al etnicismo nacional y la religión tradicional. Creciente pluralismo y fraccionamiento identitario, por un lado, presión hacia la homogenización, por otro. Mientras, los más liberales observan, horrorizados, cómo este bucle de la identidad va

erosionando el universalismo de los principios supuestamente vigentes, y ¡quién lo diría! casi hasta añoran los viejos buenos tiempos del conflicto de clase.

Una última referencia a lo que podemos llamar el *insiderism*, la autogestión que hacen los grupos identitarios de todo cuanto tenga que ver con su vida interior y su estrategia de grupo o colectivo. El término lo tomamos prestado de Robert Merton, uno de los clásicos de la sociología contemporánea, que él presentaba como una característica de aquellos grupos que reducen la posibilidad de conocimiento de algo a quienes forman parte de ellos, no a un *outsider*. La sociología de los grupos de color solo puede ser practicada por sociólogos de color, por ejemplo. Mark Lilla se refiere a algo similar cuando menciona eso de «hablar como un X» (un negro, un asiático, un homosexual). Alguien «no-X» es incompetente, por tanto, para pronunciarse sobre cualquier cosa que afecta a X:

> Así que las conversaciones en el aula que podían haber empezado: «Creo A y este es mi argumento» ahora asumen la forma de: «Hablando como X, me ofende que tú digas B». Esto tiene sentido si crees que la identidad lo determina todo. Significa que no existe un espacio imparcial para el diálogo. Los hombres blancos poseen una «epistemología», las mujeres negras, otra. Entonces, ¿qué se puede decir?

El resultado, lógicamente, es el solipsismo de grupo y, a la postre, la incomunicación. Si nos revolvemos porque alguien nos cancela por pronunciarnos sobre algo que puede ser interpretado como ofensivo, no tenemos defensa. A la parte acusadora le basta con decir que se siente afrentada; ella sola está legitimada para interpretar cuándo la ofensa está o no presente. La conocida frase de Publio Terencio, «Soy humano, nada humano me es ajeno», sería así refutada.

Después de este periplo podemos entender el escándalo que sintió nuestra querida Nivedita al saber que su maestra Saraswati no era PoC. ¿Cómo podía atreverse entonces a hablar en su nombre? El perdón que obtuvo, algo

de lo que Nivedita solo fue consciente a medias, obedece, sin embargo, a que fue capaz de comprender que sí hay una empatía humana con capacidad para trascender esas limitaciones, que el sentimiento de injusticia no solo está presente en quien la sufre. Y que, con toda seguridad, es más fácil conseguir el reconocimiento si nos abrimos unos a otros y hablamos con el mismo lenguaje; no si insistimos en encerrarnos en invernaderos identitarios a resguardo de la lluvia y el frío, pero sin poder disfrutar de la brisa.

5
Intolerancia

¿Qué es la tolerancia?

Para poder avanzar en la argumentación debemos comenzar con eso que Giovanni Sartori nos presentaba como un *conceptual house-cleaning*, la necesidad de limpiar el concepto de sus usos erróneos o ambiguos, de las ambivalencias o distorsiones con los que solemos encontrarlos en su uso común, algo habitual en los políticos. *Qué* es la tolerancia deberá ser, por tanto, el primer paso antes de poner este concepto a prueba en las prácticas dominantes en nuestros días. Advertimos ya que, como todos los conceptos políticos, este es uno «esencialmente disputado», es objeto de interpretaciones encontradas. Pero lo mismo ocurre con casi todos los de esta naturaleza, cuanto más se les hinca el diente, tanto más difusos acaban pareciendo. Si usted creía saber lo que es la libertad, por ejemplo, basta que se lea cualquier libro teórico-político sobre ella para que al final acabe más confundido y aturdido que antes. Con todo, el concepto que aquí nos ocupa no es de los peores a este respecto, ha conseguido generar un consenso bastante claro sobre cuáles son sus elementos básicos. Y esto no es habitual, dado que, como tantos otros, es resultado de una evolución histórica particular y ha sido despiezado de mil maneras en la doctrina. En lo que sigue empezaremos presentando estos rasgos ya consensuados para ir complicándolo después poco a poco.

1) El objeto de la tolerancia –qué se tolera o se debe tolerar– abarca todo tipo de acciones, comportamientos, formas de vida, cosmovisiones o ideologías, convicciones personales, etcétera. Como es sabido, en un principio se refería exclusivamente a la aceptación de credos religiosos, pero fue expandiéndose progresivamente hasta englobar todo lo que se desviaba de lo que era entendido como la pauta o concepción moral mayoritaria. Pero no se queda solo en los valores morales, los comportamientos o formas de

pensamiento, engloba también a grupos humanos específicos, al ser de alguien. Lo que en la Europa tradicional afectaba sobre todo a minorías étnicas o nacionales o a grupos como los judíos o los roma, hoy se extiende a cualquier forma de diversidad, a los colectivos en los que se organiza eso que entendemos como el multiculturalismo, la plurietnicidad, la variedad de categorías ínsitas en lo humano. Es aquí, en la reclamación por parte de grupos identitarios de un mayor reconocimiento público, donde el concepto de tolerancia vuelve a estar de actualidad y se demanda de forma creciente para resolver este tipo de problemas de convivencia entre los diversos.

2) La tolerancia no es *indiferencia* ni aceptación; la tolerancia presupone siempre un componente de *rechazo* hacia determinadas ideas, actitudes, creencias y prácticas o a determinadas personas o grupos. Solo merece ser tolerado lo que nos desagrada o lo que desafía a nuestros principios, cosmovisiones o formas de vida. Si algo nos deja indiferentes o lo aceptamos sin más, nuestro concepto sobra, carece de sentido. La indiferencia es una forma de otorgar el consentimiento a las peculiaridades identitarias de alguien o a sus usos y costumbres. De ahí que, por ejemplo, al menos en una sociedad como la nuestra, no quepa, en un sentido técnico, la tolerancia hacia los homosexuales. Simplemente porque ya no desafían nuestras convicciones, o bien porque les reconocemos su derecho a su identidad sexual o bien porque nos dan igual. Otra cosa es lo que ocurría en la generación de mis padres. Tolerar algo, lo dice el mismo término, presupone la idea de tener que «soportar», aguantar lo que no nos gusta, aquello frente a lo cual, por la razón que sea, mostramos algún tipo de prejuicio, discrepancia o desaprobación.

3) Eso no significa que *todo* deba ser tolerado. Si ese fuera el caso, el concepto sería superfluo. Hablar de tolerancia presupone que hemos de ser condescendientes con lo que no nos gusta, pero que hay ciertos límites bien marcados, que hay cosas *intolerables*. Podemos aceptar desviaciones por parte de algunas minorías respecto de las prácticas sociales a las que estamos acostumbrados, aunque ello no significa que debamos aceptar todas ellas. Por ejemplo, la práctica de matrimonios concertados o, ya en el límite extremo, la ablación de clítoris.

4) La tolerancia solo tiene sentido en la medida en que quien la practica podría también no hacerlo. Esto es lo que los teóricos políticos llamamos el componente de la «autorización»: no tendríamos por qué soportar ciertas cosas, conductas o lo que es alguien porque somos la parte mayoritaria de la sociedad y/o la que tiene el poder social; sin embargo, lo hacemos, lo toleramos. Una minoría de inmigrantes no tiene esa opción, no puede decidir si tolera o no las imposiciones de la sociedad de acogida. En cierto sentido, por tanto, la tolerancia se sustenta sobre una asimetría de poder entre tolerante y tolerado, y es esto precisamente lo que ha arrojado un cierto halo de sospecha sobre el concepto.

5) Si esto es así, si hay un grupo que decide si tolera o no y cuáles son los límites de lo aceptado, hasta dónde traza el perímetro de lo tolerable, ¿por qué se siente obligado a hacerlo? O, como en el caso de la mayoría de las sociedades liberales, ¿por qué ir ampliando el campo de las conductas o prácticas que se aceptan? Hay dos respuestas principales a esta cuestión del por qué tolerar: a) por criterios *pragmáticos*, por evitar los costes de la represión de las conductas toleradas, porque las consecuencias de no hacerlo se entienden como más perjudiciales –la paz siempre es preferible al monismo religioso, por volver a la motivación originaria–, y b) por criterios *morales*, por el respeto a la autonomía individual, por aceptar que cada cual decide cuáles son sus convicciones, ese logro civilizatorio que solemos asociar a la libertad de conciencia o a la libre elección de una determinada concepción del bien. Una motivación sucedió históricamente a la otra, aunque es inevitable que siempre tiendan a estar en tensión.

Y cabría incluir una razón más, aunque esta es ya más propia de filósofos y está siempre más presente en la teoría que en la práctica: c) por consideraciones *epistemológicas*, porque nunca podemos estar seguros en realidad de cuál es la acción, el pensamiento o la conducta correcta. ¿Por qué considerar que lo nuestro es lo apropiado y no lo de otros? Si surge la duda sobre si nuestras posiciones son las adecuadas o las más justas o merecedoras de atención, ¿por qué no dejar que otros tengan las suyas? O, como diría John Stuart Mill, si cada cual es el mejor juez de sus propios intereses o de la forma de vida que prefiere, dejemos que lo decida por sí mismo y respetemos su decisión.

Esto fue percibido ya desde el minuto uno por parte de los primeros defensores de la tolerancia religiosa, que tuvieron que emplearse a fondo para justificarla. Empezando por su «creador», John Locke, para quien la clave estaba en ver cómo diablos apartar la política de las cuestiones confesionales. De ahí su insistencia en argumentar, en primer lugar, que la salvación del alma no es en realidad competencia del Estado, sino solo garantizar los derechos a la vida, la libertad, propiedad, salud, etcétera. Las cuestiones de fe incumben a cada sujeto particular y a su personal relación con Dios. El Estado no puede obligar al individuo a sostener un determinado credo o a vivir libre de pecado; es una cuestión de conciencia, del fuero interno de cada cual. Aquel puede tratar de «persuadir», pero no «obligar». Y, en segundo lugar, el argumento decisivo en ese momento: la tolerancia contribuye a la paz. A la vista de los innumerables conflictos religiosos, la decisión sensata es remitir a la máxima *curat Deus injuria Dei* –«ya se ocupará Dios de penalizar a quienes lo injurian», no tiene sentido que las autoridades civiles se arroguen una competencia que no les incumbe y, además, con consecuencias nefastas.

Con un par de distinciones simples consigue llevar el agua a su molino. Y a la hora de establecer sus límites evita amainar el posible escándalo derivado de ampliar en exceso el perímetro de lo tolerable. Por eso excluye a los ateos, que serían «incapaces para la sociedad». Si, como decía Locke, «la eliminación de Dios [...] todo lo disuelve», también los principios morales, no puede confiarse en quienes carecen de ellos. Y deja fuera también a los católicos, más que nada por razón de Estado: porque son leales a otro soberano, el Papa, que podría excomulgar al propio rey inglés, y exigen a los creyentes una doble lealtad política. Son incapaces también de vivir en una sociedad que reconoce la tolerancia: «Allí donde tienen poder se consideran obligados a negársela a los demás»; o sea, que no se puede ser tolerante con el intolerante, con quien considera herejes a los que se desvían de la doctrina.

La posterior teoría de la tolerancia va a seguir en términos generales una argumentación similar, aunque siempre acentuando la dimensión del respeto a la autonomía individual, algo para lo que el liberalismo ofreció el recurso legitimador adecuado. No teman, no vamos a desgranar la evolución

intelectual de la teoría, solo mencionaremos dos hitos que consideramos relevantes, porque nos van a ubicar rápidamente en el momento presente. El primero es intentar resolver la tensión entre la dimensión moral de la tolerancia y su dependencia de conflictos políticos específicos, la pragmático-instrumental. Aquí el recurso a Kant y Stuart Mill resulta imprescindible, porque ambos van a subrayar su dimensión moral. La tolerancia como *virtud* significa precisamente eso, que se ciñe a los principios de una argumentación moral en la que el punto de partida es el *respeto* mutuo entre individuos o grupos que se toleran. No, por tanto, por criterios pragmático-instrumentales, como un mero *modus vivendi* que permite una coexistencia más o menos armónica entre grupos y concepciones del mundo diferentes, un acomodo provisional apoyado más sobre la necesidad de evitar los conflictos que sobre la convicción moral de que otras perspectivas o grupos merecen dicho respeto. Puede que esto último haya estado en la base del reconocimiento de formas de vida diferentes de las mayoritarias, que su aceptación sea más el fruto de consideraciones estratégicas que del reconocimiento del «valor» de las visiones que no coinciden con las dominantes. Pero el hecho es que esta dimensión moral va ya inextricablemente unida al concepto de tolerancia y en ella es donde se halla la fuente de su fundamentación filosófico-política.

Una sociedad tolerante es, pues, aquella que se organiza a partir de la igualdad formal de todas las personas con independencia de cuáles sean sus concepciones del bien específicas y frente a las que el Estado mantiene la más estricta *neutralidad*. Y en las que, llegado el caso, y como ya vimos, aquel se desvía de dicha neutralidad para favorecer el reconocimiento de grupos que han padecido o padecen algún tipo de discriminación y solo pueden alcanzar plena consideración a través de medidas adicionales que se separan de la igualdad, como ocurre con las medidas de discriminación positiva o el reconocimiento de derechos de grupo. Además de una *actitud*, la tolerancia se arraiga también en prácticas y normas *jurídico-políticas* destinadas a blindar a sus beneficiarios de interferencias por parte de otros.

La forma a través de la cual el Estado liberal consigue este propósito es muy similar a lo que vimos en Locke, mediante la aplicación de toda una serie de «separaciones»: entre Iglesia y Estado, entre este y la sociedad civil,

lo cual permite la extensión de una esfera de privacidad sin interferencias de los poderes públicos o de otros ciudadanos, y otorgando derechos protegidos legalmente. El resultado es que no necesita intervenir a favor de esto o aquello –de una religión u otra, de una determinada concepción del mundo, un código moral específico–, este es el sentido en el que es *neutral*. Pero no es indiferente, establece también una clara definición de lo que es intolerable. En otros términos, arbitra el pluralismo de concepciones del bien, pero se sujeta a una regla básica, el respeto de la legalidad y, por tanto, de los derechos atribuidos a individuos o grupos. Atención, *sí* posee, pues, su moralidad específica, el compromiso con los valores de la autonomía individual y la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Ya mencionamos que este núcleo moral tiene que ver con aquellos principios que predicamos como universales, la común dignidad de la persona, el principio de no discriminación, etcétera; todo lo que entra en la concepción de los derechos humanos. Aquellas concepciones del bien que los vulneran pasarían a ser intolerables. La tolerancia se consumaría aquí en un «dejar hacer» –aceptar el *burkini*, por ejemplo, en contra de la decisión de algunos alcaldes franceses–, pero prohibir lo que traspase ciertos límites –verbigracia, el burka, aunque esto pudiera ser discutible.

El segundo hito responde ya más a las peculiaridades de nuestro tiempo, la necesidad de atribuir este concepto a las luchas por el reconocimiento de las que antes nos ocupamos. Como ya sabemos, estas no se limitan a la mera autorización de quien no coincide con los valores dominantes o los atributos de la mayoría; exigen algo más, su reconocimiento *público*, que sus diferencias no sean solo toleradas, sino que se eliminen las barreras que impiden considerarlas como iguales y se enfatice el *valor* de las diferencias en cuestión. El concepto tradicional de tolerancia quedaba satisfecho si se garantiza el principio de no discriminación. Ahora hace falta algo más. La ventaja de haberlo expuesto ya al hablar de las identidades nos exime de tener que dar más explicaciones, pero un ejemplo siempre viene bien. Tomen el caso de Alemania, que optó por definirse como una «sociedad de inmigración» (*Einwanderungsgesellschaft*), no solo un «país» de inmigración. Es una forma de dotar de valor simbólico, que en estas cuestiones es algo fundamental, a la normal convivencia social de personas

de distintos orígenes. La sociedad alemana pasa a considerarse así como «diversa» por definición.

La paradoja de la tolerancia

Hasta aquí una síntesis de urgencia del concepto de tolerancia y sus dimensiones, que, como vemos, remiten unas a otras. Ahora procederemos a problematizarlo un poco. Su aspecto más esquivo tiene que ver con eso que Bernard Williams nos presenta como la paradoja de tener que tolerar lo que en el fondo nos resulta muy objetable o censurable. Por decirlo en sus propias palabras: «Necesitamos tolerar a otra gente y sus formas de vida solo en situaciones en las que es muy difícil hacerlo. La tolerancia, podríamos decir, solo se requiere para lo intolerable. Este es su problema principal». O sea, que lo que se requiere de quien tolera es que acepte como bueno lo que entiende que es malo. Por decirlo en los términos clásicos, que se «permita el mal» (*permissio mali*), en vez de enfrentarse a él en todas sus formas, no solo cuando se presenta de forma extrema. Aquí solo cabría justificar esta excepcionalidad por razones de necesidad, en aplicación del principio del mal mayor; para evitar la guerra y la violencia, por ejemplo. Lo curioso del caso, sin embargo, es que esta actitud encima se nos vende como *virtud*, como lo «moralmente correcto»; es decir, que no lo hacemos por hipocresía, cobardía, dejadez o debilidad de juicio. Presupone, por el contrario, el convencimiento de que hay razones morales que nos inclinan a debilitar nuestros juicios negativos en nombre de un supuesto valor superior, el respeto por la persona tolerada, algo que seguramente sea mucho presuponer si aquello que rechazamos de ella lo vivimos de forma primaria y casi existencial. En algunos casos, incluso, por la propia actitud intolerante de aquellos a quienes se nos llama a tolerar. Ya ven, nada fácil.

Desde la perspectiva del tolerado la cosa no es menos delicada. Hay algo ciertamente ofensivo en la actitud condescendiente de quien tolera; lo normal es que el tolerado no desee ser «soportado» o «sufrido» sin más, sino aceptado como un igual, con las diferencias que reclaman aprobación, desde luego, pero salvando impoluta su propia dignidad humana. Recuerdo una frase que puso en circulación el *Tea Party* en la época en la que lo lideraba

Sarah Palin y que decía literalmente: «Estamos en contra del matrimonio homosexual, pero toleramos a los homosexuales». Esa es justo la mayor manifestación de desprecio, porque viene a decir que los «soportan», pero sin que ello suponga equiparar sus derechos a los de los heterosexuales. Con todo, al menos sirve para sacar a la luz el otro lado o perspectiva de la tolerancia, aquella del tolerado, que casi siempre presupone la búsqueda de un reconocimiento que haga obsoleto el recurso a ella. Y, como luego diremos, eso exige algo más que una espera pasiva a que les sea concedida, presupone iniciar las correspondientes luchas sociales para alcanzar el objetivo, que lo que consideran que son sus derechos se trasladen a medidas legales específicas o se avance en el reconocimiento de quienes se sienten preteridos.

De lo anterior podemos extraer la consecuencia de que ni quien tolera ni el tolerado pueden sentirse especialmente a gusto con la práctica de la tolerancia. Solo parece que estarían dispuestos a aceptarla por necesidad, como un ajuste necesario bajo condiciones extremas en las que aparece como un mal menor. Lo ideal es que ni siquiera hiciera falta el recurso a ella. Pero eso supondría haber diluido cualquier resquemor hacia las diferencias de conductas o las formas de vida de todos, que ya habríamos entrado en la bendita indiferencia o la aceptación; es decir, un mundo sin conflictos derivados del choque entre identidades o concepciones del mundo e incluso de opiniones; en realidad, un mundo sin política.

Hasta ahora ese nunca ha sido el caso, pero lo cierto es que ha habido importantísimos avances. En el texto antes citado, Bernard Williams pone el ejemplo del tránsito desde la ofuscación originaria del conflicto religioso a su domesticación a través de la privatización de la religión y el progresivo asentamiento de una sociedad más secularizada. Una vez implantada la tolerancia, el propio cambio social se encarga de quitarle carga explosiva a la anterior causa de la contenciosidad y poco a poco va desembocando en aceptación o indiferencia. Al menos hasta la siguiente situación en la que surge otra fuente de hostilidad similar, y ahí es cuando volvemos a precisar de esa virtud. Por decirlo en otras palabras, la peculiaridad de la tolerancia es que no es apenas necesaria cuando se apaciguan los juicios negativos

sobre algo, pero nada nos asegura que sea eficaz cuando vuelven a rebrotar sobre alguna otra cosa.

La integración del pluralismo de la sociedad liberal funcionó sin grandes problemas hasta que comenzó la inmigración masiva, por ejemplo, o la nueva ola feminista y los nuevos conflictos identitarios. Observamos, sin embargo, o así trataremos de demostrar, que el recurso a la tolerancia no parece garantizar ya el paso hacia un nuevo orden donde puedan redefinirse sus límites. Ha vuelto a suscitarse con saña la pregunta de por qué hemos de aceptar de modo continuo lo que no nos gusta –la perspectiva de quien tolera–, o se impugna el recurso a la mera tolerancia como mecanismo suficiente para el reconocimiento al que aspira el tolerado. Unos buscan reafirmar e incluso estrechar los límites de la tolerancia –eso que veíamos en el punto cinco anterior–; otros aspiran a reajustarlos a partir de su rechazo radical, incluso cayendo ellos mismos en prácticas intolerantes. La disputa es indudablemente política, pero incide sobre la misma arquitectura conceptual que sostenía a las sociedades liberales. En otras palabras, lo que está en juego no es ya si merecen más o menos respeto determinadas prácticas o unos grupos u otros, sino si hemos de cambiar las reglas mediante las cuales funciona el principio de tolerancia mismo, el perímetro de lo tolerable.

Si mencionamos esto es porque hoy vuelve a hacerse aguda la tensión entre las convicciones de unos y su aceptación por parte de otros. Aparte de lo dicho al hablar de las identidades, lo hemos analizado también al contemplar la forma en la que se presentan las opiniones, cargadas siempre de rígidas pretensiones de validez; y en la constante moralización de las posiciones políticas, donde el convencimiento racional de una determinada posición se suple por la supuesta adscripción a los «verdaderos» estándares morales. Fíjense que esto subvierte el mismo fundamento sobre el que se erige la tolerancia, la distinción entre lo que es una concepción del bien específica y lo que es susceptible de tener un valor universal. El que no comparte aquella deviene, al menos en el discurso, en intolerable.

A veces nos encontramos, por tanto, con contradicciones pasmosas. En una entrevista en la Cadena SER antes de las últimas elecciones de Madrid, Pablo Iglesias afirmó que no había que tolerar a los intolerantes y que Vox

debería ser ilegalizado. Es una opinión y, en consecuencia, respetable. Lo malo es que pocas semanas antes se había manifestado en contra de la condena del rapero Pablo Hasél, alegando que las letras de sus canciones estaban cubiertas por la libertad de expresión. No vamos a discutirlo, en algunos países es así. Lo contradictorio es que Vox no pueda decir que deben ilegalizarse los partidos independentistas, que no hay que dotar de especial protección a las mujeres frente a la violencia de género o que hay que expulsar a los MENAS; en cambio, Hasél sí puede «cantar» lindezas como «merece que explote el coche de Patxi López» o «no me da pena tu tiro en la nuca, pepero. Me da pena el que muere en una patera. No me da pena tu tiro en la nuca, socialisto», o «que alguien clave un piolet en la cabeza de José Bono».

Este tipo de incongruencias responde bien a la situación de polarización en la que estamos y a la moralización de la posición de cada parte. Lo que no gusta o se opone de modo frontal a la propia es negado con saña y busca descalificarse recurriendo, si es necesario, a los tribunales. Algo a lo que, por cierto, es bastante aficionado Vox. La constante judicialización de la política tiene también este componente, negarse a que el otro pueda disponer de esa misma libertad de expresión o que determinadas decisiones políticas puedan ser impugnadas porque se entienda que vulneran derechos de los presuntamente representados por algunos partidos. Se arrastra así al propio Estado a pronunciarse sobre cuestiones en las que en teoría no debería inmiscuirse, que habría que dejar al libre devenir de la confrontación política. Y ya se sabe, cuantas más cuestiones políticas se judicializan, tanto mayor es después la tentación de interpretar políticamente las decisiones de la judicatura. La judicialización de la política desemboca de forma casi inexorable en una politización de la justicia.

Aquí ya es inevitable enlazar esta cuestión con lo dicho en el primer capítulo, la restructuración del espacio público y la política posverdad. Ya dijimos que tampoco puede idealizarse la situación anterior, ni es posible afirmar que la tolerancia funcionara mejor en otros momentos. Desde luego, siempre es más sencilla de mantener cuando el pluralismo se ajusta mejor a las pautas básicas de la cultura dominante. Pero esa separación de espacios que propició el liberalismo contribuyó asimismo a atenuar la presencia de

aquello que a algunos podría producirles «disgusto», por decirlo con un término relativamente neutro. Propició algo que podríamos calificar como una «respetuosa indiferencia». No en vano, la disidencia tenía mucho que ver con prácticas restringidas al ámbito privado, como las religiosas o las sexuales, fuera de los focos de los medios. El espacio público estaba ocupado además con la fuente del conflicto fundamental de esa época, la disputa por la cuestión de la distribución de recursos sociales y económicos, siempre bajo el manto de las ideologías tradicionales. Excepto en aquellos lugares donde existieran disputas identitarias enquistadas, como las de naturaleza (sub)nacional, el grueso de la lucha política giraba en torno a temas de justicia social, no se había dado aún el salto hacia la centralidad del «paradigma del reconocimiento». La política normal pudo operar así sin necesidad de tener que preocuparse por cuestiones de tolerancia; salvo las clásicas, se ubicaba de lleno bajo las condiciones de lo que Hirschman llamaría «conflictos negociables».

«Lo personal es político», el grito de guerra del feminismo, simboliza bien el cambio hacia el nuevo paradigma porque apelaba a la necesidad de romper aquellos espacios en los que se hurtaban al ojo público las demandas de emancipación y reconocimiento insatisfechas; las minorías de color salieron también de sus guetos para reivindicar igualdad de derechos efectivos; los estudiantes pusieron en la picota la moral sexual tradicional, los valores familiares e incluso algunos de los presupuestos centrales de la democracia, como la necesidad de acceder a una política más participativa. La consecuencia fue la ampliación del ámbito de lo tolerable y la extensión del debate político a cuestiones que hasta entonces eran marginales en la discusión pública. Hasta muy recientemente no puede decirse que haya habido cambios sustanciales, las luchas sociales tardaron en encontrar una plasmación efectiva. Pero ahora la condición de la mujer ha sufrido ya una trasformación radical, como también la actitud ante los homosexuales o las minorías étnicas y culturales.

La aparición de la red no solo facilitó la convocatoria física de manifestaciones de estos grupos; también contribuyó a que encontraran a sus afines y se trasladara a ellos su conciencia de lucha. Ahora sí que nada escapa al ojo público. Todos nos enteramos de cómo se siente cada cual, lo

que opina, lo que le satisface o indigna. Tampoco hace falta enhebrar la propia posición en un discurso. Aquí, como espero que quedara claro en lo expuesto arriba, no hay contraste de ideas, ni siquiera de valores. La fuerza del mejor argumento se sustituye por la intensidad de las pasiones. Importa más la expresividad de la indignación moral, cuyo único objetivo es fortalecer la cohesión del grupo, mantener viva su animadversión al otro como fin en sí mismo. Es lógico, por tanto, que una de las partes beligerantes no pueda comenzarse diciendo que respeta las otras posiciones, a pesar de no estar de acuerdo con ellas; todo lo contrario, la eficacia reside en mandar el mensaje contrario, que esa opinión es inaceptable, inasumible, degradante, o de facha o rojo, la mejor manera de evitar tener que argumentar en contra de alguien. No hay manera de encontrar una transacción pacífica de las diferencias.

La política posverdad añade a esto un elemento aún más distorsionador, si cabe, porque son los hechos mismos los que se ponen en la picota, y sin ese mundo de una realidad compartida todo queda ya al albur de afirmaciones arbitrarias sobre cualquier cosa. Todo vale. Opera aquí, como dice Michiko Kakutani, el «efecto Rashomon» –por la película de Akira Kurosawa–, el puro perspectivismo. Y de esto tienden a participar todos los contendientes. Como dice la misma autora, este fenómeno tuvo su origen en el posmodernismo de izquierda, que comenzó a predicar en contra del proyecto ilustrado por contener ideas patriarcales, sexistas e imperialistas, y adoptó un gesto de sospecha sobre cualquier descripción de la realidad; ahora se ha apropiado de esta actitud la derecha para dirigirla en contra de cualquier posición que ponga en duda sus propias convicciones. Paradójicamente, esto parece autorizar a unos u otros a afirmar las suyas propias como si fueran sólidas como la piedra. La tolerancia, que necesariamente intenta siempre buscar una vía media entre indiferencia y dogmatismo, acaba sucumbiendo al final por una política que tiende a inclinarse a ambos extremos. Pensemos que la red suele albergar a dos especies distintas, el individuo narcisista y exhibicionista, para el cual solo cuenta su propia opinión o visión de la realidad, las otras las ignora; y el individuo gregario, el partidista o identitario, quien se adscribe a algo que no admite réplica, como si su yo ya estuviera fundido al grupo al que se

suma. De un lado, la dispersión solipsista, de otro, la concentración con los afines.

Tolerancia y poder

En este punto no nos extenderemos, porque en parte se solapa con lo dicho sobre la política del reconocimiento; pero es imprescindible, porque supone un desafío para quienes tendemos a dotar de valor al concepto de tolerancia. La tesis de quienes más recelan de él tiene su origen en el trabajo de Herbert Marcuse sobre *Tolerancia represiva*. Muy en la línea de los francfortianos, la idea fuerza que lo vertebra es que la tolerancia acaba deviniendo en lo opuesto de lo que aparenta: lejos de propiciar la autonomía de pensamiento del individuo, le impide imaginar algo distinto de lo que le viene impuesto por un mundo administrado y sujeto a una multiplicidad de medios de adoctrinamiento. Porque, al permitirse la tolerancia de visiones que «afirman» lo dado, se impide el acceso a visiones auténticamente emancipadoras. La tolerancia liberal, que gozaría de buenas intenciones, acaba siendo *represiva* al final porque se ocultan u oscurecen aquellas posiciones que abogan por el auténtico progreso. Hoy pensaríamos justo lo contrario: la verdad, lo represivo sería que no se aplicara la tolerancia a cualquier posición, por muy disparatada que fuera.

Al lector perspicaz no se le habrá escapado, sin embargo, el aire de familia que tiene con algunas posiciones de la izquierda *woke*, que se concretaría en esa convicción casi absoluta de estar del lado de la posición justa, que el mundo solo puede ser visualizado desde una perspectiva binaria, la de los que están al lado del progreso y la justicia, y la de los que lo niegan; que solo ellos están en la verdad y que quienes se desvían de ella deben ser cancelados o «reprimidos» a la hora de emitir sus juicios, no gozar encima del beneficio de la tolerancia. Y siempre volvemos sobre la misma pregunta, *quis iudicabit*, ¿quién decide lo que es justo o emancipador? ¿Por qué se lo arrogan ellos en vez de decidirlo entre todos?

Wendy Brown, una autora de la que no puede decirse que carezca de ideas, avanza por ese mismo terreno, pero al menos ofrece argumentos más sólidos. Su preocupación parte de la misma semántica del término, que

contiene un indudable elemento despectivo y condescendiente, ese «soportar» o aguantar al que antes nos referimos. O la propia dimensión de «autorizar» y «poner límites». Tolerancia es poder, el poder de quienes deciden lo que tiene valor, lo que importa, y lo que puede constituir una amenaza para dicho valor. Así, es indudable que se aplique a lo que es visto como alteridad, como ese extraño al que se incorpora displicentemente, como en su día a los judíos, señalándole unos límites claros. Sería algo similar a lo que Foucault entiende por bio-poder, esa forma de coacción que no precisa controlar a la población a través de la amenaza con la muerte, sino mediante la regulación de su vida. Su contenido «disciplinario» sería obvio, porque parte de prejuicios o estereotipos a los que acaba solidificando mediante la atribución de una «identidad diferenciada». Por un lado, estarían los «normales», los que marcan la pauta de lo que debe ser, y, por otro, los «no-normales», los que deben ser tolerados. Pero en este proceso estos últimos recibirían un estigma consistente en marcarles con una identidad a partir de una única raíz –orientación sexual, sexo, grupo étnico– que debe determinar a la persona como un todo.

Las políticas multiculturales consistirían en eso, en una especie de intercambio a través del cual el reconocimiento de dichos grupos va asociado a una igualdad formal que, paradójicamente, mantiene la reproducción del desprecio que dicho reconocimiento estaría llamado a hacer desaparecer. O sea, que si no se les reconoce, mal; pero si se hace, también mal, porque se les estigmatiza. Es lo que suele ocurrir con los análisis de tipo foucaultiano, que cuando alguien consigue emanciparse de una determinada forma de poder acaba cayendo en otra aún más sutil, no hay manera de escaparse de esa telaraña del poder que todo lo cubre. Con todo, la clave para Brown estaría en la posibilidad de reclamar formas de libertad que no respondan a la concepción de la «autorización», como la que presupone esa distinción entre un autorizante y un autorizado, uno que tolera y un tolerado. Y, una vez más, todo revierte sobre el concepto mismo de lo que signifique «reconocer». Al final, el argumento nos devuelve a la discusión anterior sobre las identidades.

Recordarán que allí acentuábamos que son las propias luchas por el reconocimiento y la acción de los implicados en ellas las que acaban por

conformar el perímetro de las diferentes identidades. La atribución identitaria funciona en la interacción de dos agencias y dos perspectivas, la visión del *in-group* y la del *out-group*, y al Estado no le cabe otra que mediar entre ambas. El problema, a mi juicio, es que no cabe algo así como una «producción administrativa de reconocimiento». A lo más que se puede llegar desde la perspectiva de las instituciones del Estado es al reconocimiento *público* del valor que unas y otras identidades poseen para quienes las comparten –el reconocimiento de la importancia de la religión para los musulmanes, por ejemplo–, pero esto es distinto de pronunciarse por su valor intrínseco, significaría que una concepción del bien particular pasa a convertirse en válida para todos. Su compromiso es con los valores de la neutralidad, la imparcialidad, la universalidad, no con esta o aquella forma de entender la vida buena. Desde luego, puede ir más allá, como cuando legisla a favor de grupos que se entiende que están siendo postergados, o introduce medidas educativas o campañas de concienciación –para combatir la homofobia o el sexismo–, pero no siempre puede satisfacer las pretensiones de los afectados sin vulnerar derechos de otros.

Se produce además una relación especular entre las reclamaciones que aspiran a visibilizar las diferencias y las reacciones que frente a ellas elevan quienes se sienten amenazados por esta translocación de sus valores. Tan legítima es, en principio, la posición de quienes aspiran a mayor reconocimiento como la de los que siguen fijados en sus prejuicios y, por recurrir a un tópico, sus convicciones conservadoras. Un católico probablemente nunca va a legitimar el aborto por convicciones morales, pero muchos de ellos aceptan que no sea criminalizado. Y lo mismo ocurre con el matrimonio homosexual. Negar que ha habido importantes avances en el acomodo de una sociedad cada vez más diversa no solo no es cierto, sino que impide ulteriores progresos si quienes desde el lado «progresista» siguen pensando en que todos deben acabar siéndolo y «penalizan» a los que se desvían de su proyecto de máximos. El retroceso cultural o *cultural backlash* tan analizado en estudios sociológicos, el rebote de quienes no se identifican a la moral progresista de las élites, es un buen ejemplo de ello.

El concepto de tolerancia presupone que cada cual tiene sus convicciones y que, llegado el caso, tiene que negociar la aceptación de las

que no comparte para favorecer una mejor convivencia y, por qué no, por respeto al que disiente. Pero nada nos obliga a tener las mismas convicciones, incluso respecto de lo que deba merecer una protección pública. Lo importante es tomar conciencia de quiénes son hoy los que están siendo dejados atrás, no solo en el reconocimiento identitario; también en la distribución de recursos, algo que tiende a perder visibilidad al concentrarnos casi exclusivamente en las luchas culturales. Tan humillante es la posición de los que se encuentran en situación de marginalidad económica, como las de determinados grupos identitarios, aunque en muchos casos coincidan. Las luchas democráticas ya se encargarán de proseguir –o no, no lo sabemos– en esta línea. Lo único cierto es que sin el concepto de tolerancia todo eso será aún mucho más difícil.

6
El advenimiento del posliberalismo

Los individuos siempre tendrán razones para vivir de forma diferente.

JOHN GRAY

La disputa por redefinir los fundamentos normativos

¿Cómo hemos de interpretar todo lo visto hasta aquí? Afirmar que hay un problema con la tolerancia puede entenderse como una exageración, un fenómeno pasajero o algo más profundo. Desde luego, tiene que ver con algo más amplio, con el proceso de reestructuración de la democracia al que estamos asistiendo y que, entre otras cosas, ha provocado el actual momento populista. La globalización, la nueva sociedad tecnológica, las asimetrías sociales generadas por la creciente desigualdad, las particulares formas de comunicación política y muchos otros factores combinados que hoy impactan sobre la política hacen que la respuesta a nuestra pregunta no sea sencilla. Son tantos los vectores que se cruzan, que no tiene mucho sentido fijarse solo en uno de ellos sin traer los demás a colación. El que hemos elegido tiene la ventaja, sin embargo, de que conecta con el corazón mismo de la democracia, el sustento *normativo* que la hace posible, esos principios que permiten la convivencia de sociedades cada vez más plurales y diversas.

La desconfianza, la división, la marginación o la demonización del otro erosionan, en efecto, las bases de la comunicación pública para discutir sobre temas complejos o para buscar el entendimiento. Todo esto es cierto, pero un sistema democrático debería tener la capacidad de digerir este tipo de conflictos sin mayores consecuencias. El conflicto no solo no es malo en sí mismo, sino que incluso puede entenderse como estabilizador si se encauza dentro de determinadas reglas. Por eso no hay que rasgarse las vestiduras. Cuando se apunta a los principios o reglas básicas la cosa cambia. Cuando, por ejemplo, uno de los dos grandes partidos de una democracia

tan antigua como la estadounidense niega un resultado electoral o propone cambiar el trazado de las circunscripciones electorales para ajustarlas a intereses partidistas; cuando, con buenas razones o no, otro país como Francia siente amenazada su identidad republicana por la presunta escisión interior de la comunidad musulmana del proyecto común; cuando en muchos lugares comienzan a aparecer preocupantes síntomas de amenaza a la libertad de expresión y se expanden discursos del odio; cuando estos y otros hechos empiezan a propagarse es lógico que se enciendan todas las alarmas.

Con toda la gravedad que tiene cualquier intento por instrumentalizar de forma partidista las instituciones, lo cierto es que no es algo nuevo, como tampoco las tensiones identitarias. Lo novedoso es que hay síntomas que, como decimos, afectan al tejido mismo que sostiene la convivencia. Y esto va más allá del mero choque de opiniones o la contenciosidad o crispación que emane de una contradictoria percepción de la realidad. Por ejemplo, pronunciarse en contra de la corrupción o de la discriminación no es ofrecer una opinión más, es expresión de la aceptación de firmes valores morales, aunque estos no estén grabados en piedra. El salto de la opinión a lo que consideramos las normas morales fundamentales nos introduce, qué duda cabe, en un territorio bien distinto, sobre todo porque constituyen el trasfondo normativo sobre el que edificamos nuestra convivencia. Podemos discutir sobre si una determinada conducta puede ser considerada corrupta, pero no podemos poner en cuestión que la corrupción es moralmente reprobable y merece una sanción jurídica sin trastocar los pilares que sostienen nuestro mundo sociopolítico. Y lo mismo ocurre respecto del principio de no discriminación. Será discutible que una expresión particular pueda ser racista, por ejemplo, pero el racismo es moralmente inaceptable. Lo que ocurre también, y aquí está el problema, es que vivimos en sociedades bajo condiciones en las que impera el pluralismo de valores o concepciones del bien; es decir, que fuera de una serie de principios morales bien asentados y blindados constitucionalmente, aquellos que predicamos con valor universal, el resto de las normas o valores se dejan ya a la libre decisión de cada cual. Los católicos tendrán las suyas, como los musulmanes, o los animalistas, o usted mismo. La clave está en ver cómo

pueden *convivir* importantes desacuerdos sobre la moral, la religión o la política, y si todos ellos pueden converger sobre un acuerdo que haga posible los desacuerdos.

Veámoslo desde la perspectiva de la tolerancia. Al ocuparnos de ella señalamos cómo siempre venía acompañada de toda una serie de límites, esa raya que trazamos a partir de la cual nos adentramos en el misterioso campo de lo intolerable. Pronto aprendimos que el establecimiento de esa frontera no podía ser arbitrario ni responder a lo que podemos calificar como los intereses de los poderes de turno, debía poder justificarse racionalmente. Sin negar, como es obvio, que «lo que no merece ser aceptado» ha de interpretarse siempre a la luz del propio cambio social o la gestión de nuevas demandas que van introduciéndose en el sistema político a medida que la sociedad va haciéndose más compleja y diversa, o por consideraciones del bien común. La conciencia moral de las sociedades sufre modificaciones y esto las obliga a una reinterpretación continua de los principios mismos sobre los que dice sostenerse. Tomemos el caso del propio Kant, quien representa quizá la mejor defensa teórica de la dignidad moral de todo ser humano. No tuvo inconveniente, sin embargo, en elaborar una antropología filosófica en la que daba claras muestras de racismo; también cayó en el prejuicio de sus contemporáneos de restringir los derechos de ciudadanía a las personas con medios económicos. La igualdad intrínseca de todo ser humano que se predicaba para la moral no se extendía a la política. Con todo, ese mismo concepto de dignidad humana nos permitió acceder a un principio regulativo a partir del cual enjuiciar lo existente y empujar en la línea de su mayor realización posible.

Lo cierto, en todo caso, es que dichos límites, el perímetro de lo tolerable, no los dibuja el filósofo, son consecuencia de luchas sociales. Aquel nos puede ayudar a comprender su importancia, el por qué hemos de blindar determinados principios, igual que el jurista nos ayudará después a traducirlo en normas positivas, pero lo que hay detrás de toda esta arquitectura normativa son disputas y conflictos políticos. Si la mujer se ha emancipado de la anterior sociedad patriarcal, o los homosexuales o trans de anteriores restricciones a su autonomía, no ha sido por concesión graciosa de la sociedad tradicional, se han tenido que ganar mediante luchas

sociales específicas. Hoy, como hemos tenido ocasión de observar, nos encontramos en una situación parecida a aquella que se puso en marcha a partir de los años sesenta, en un momento en el que hubo que volver a trazar los límites de la tolerancia. Esto debería aminorar nuestras inquietudes, porque demuestra que vivimos en sociedades más resilientes de lo que parece a primera vista. Los principios fundamentales los tenemos bien anclados en su estructura institucional básica, y muchas de las guerras culturales que nos asolan pueden entenderse más como «interpretación» o reinterpretación de dichos principios que como su negación. ¿Qué otra cosa son Black Lives Matter o los nuevos movimientos feministas sino intentos por hacer justicia al principio de no discriminación o la búsqueda de ampliar la autonomía sin restricciones arbitrarias? Tampoco puede decirse que ese consenso que se deriva de enclaustrar y defender los derechos fundamentales y el conjunto de reglas básicas dentro de un orden constitucional presuponga que pueda ser incuestionado. Los derechos sociales en particular acaban siendo principios regulativos que deben ir adaptándose a las circunstancias específicas en las que puedan concretarse de modo más o menos pleno.

La cuestión es ver si hay motivos suficientes para preocuparse. Creemos que sí los hay, como nos viene advirtiendo desde hace unos años la literatura sobre la crisis de la democracia. Desde nuestra perspectiva más restringida, aquella que toma la tolerancia como principal punto de referencia, se manifiesta ante todo en la búsqueda por romper la *neutralidad* del Estado respecto del conjunto de concepciones del bien, del pluralismo de valores. Es como si cada una de las principales concepciones del bien pretendiera erigirse en la única con la capacidad para definir cómo hemos de vivir *todos*. Unos, los populistas, propugnan el retorno a la vieja fórmula de la soberanía estatal: fronteras bien delimitadas, homogeneidad cultural interna, valores tradicionales. O sea, volver al viejo equilibrio perdido como consecuencia de la globalización, las migraciones masivas y la explosión de la diversidad y el pluralismo. Otros, la izquierda identitaria, procediendo a una radical reinterpretación de los fundamentos normativos, no ya tanto a partir de nuevos principios negociados entre el grueso de la ciudadanía, cuanto como expresión de luchas sociales puntuales. El sujeto no es aquí el conjunto de la

nación o la comunidad ciudadana, sino la multiplicidad de grupos identitarios que la integran, que se arrogan la prerrogativa de interpretar, estos también, cómo hemos de vivir todos. Y habría un tercer grupo, aquellos que podríamos definir como los liberal-tecnócratas. Para ellos, valores como progreso, libertad o razón, los de la herencia liberal clásica, van íntimamente asociados a la aceptación del *statu quo*: globalización, desarrollo tecnológico, tecnocratización de la política. Por eso se rebelan instintivamente en contra de todo recurso a la identidad. Hay que mantenerse en la vieja política de los conflictos de interés y en la gestión tecnocrática de los imperativos sistémicos.

Si no fuera porque son términos muy gastados y ambiguos, podríamos reducir estos grupos a la opción entre hiperpolítica y pospolítica. En la primera de ellas, y a pesar de que ambos son de una incompatibilidad radical, se integrarían el nacionalpopulismo y la izquierda identitaria; en la segunda, los liberal-tecnócratas. Hiperpolítica sería aquella que apuesta por una contestación frontal de las reglas del orden político, la política como confrontación entre adversarios irreconciliables. De ese choque deberían salir nuevas posibilidades para la acción política y la emergencia de nuevas identidades. No hay principios incuestionables o inalterables, estos siempre están sujetos a disputa. La pospolítica sería lo opuesto, el amortiguamiento del conflicto en nombre de la política como mera administración, la negación de que en nuestro complejo, interconectado e hipertecnológico mundo pueda hablarse de alternativas propiamente dichas.

Son dos formas también a través de las cuales podemos adjetivar la política: la emocional y la tecnocrática. Incompatibles, pero con un efecto común: no prestarse a la negociación mutua de sus respectivas posiciones. Unos porque creen estar en la única posición «moralmente correcta», los otros, porque creen encontrarse en la única posición «políticamente posible». El diálogo político no es entre ellos, lo reconduce cada uno hacia sus respectivos debates *interiores*: la izquierda identitaria con su complejo mundo del archipiélago identitario, reconfortándose en sus discusiones en torno a la «interseccionalidad» y similares; el tecnocrático-liberal ponderando entre sus iguales cuál es en cada caso la decisión «técnicamente correcta»; el populismo ni siquiera eso: fuera de cuestiones de política

estratégica, su actividad se consuma en reaccionar frente a sus enemigos familiares. En todos los casos, la cohesión interna se consigue gracias a poder tener un espejo negativo en el que reflejarse. Gracias a gozar de un enemigo les es concedida la propia identidad.

Quedémonos un poco en los liberal-tecnócratas, porque a estos apenas les hemos dedicado alguna atención en estas páginas. Mi propia impresión es que con ellos ocurre un poco lo que veníamos apreciando en los «nuevos ateos». Recuerden, aquellos teóricos y grupos que empezaron a promover activamente el ateísmo. Todos guardamos en la retina los autobuses que circulaban por Madrid o Barcelona en los que aparecían carteles donde se decía eso de «Dios no existe». O recordamos los libros de Sam Harris, Richard Dawkins o Christopher Hitchens donde se nos hablaba de la irracionalidad de las religiones. El resultado al final era que caían en lo mismo que las religiones que criticaban, el proselitismo. ¿Qué se le ha perdido a un ateo tratando de refutar a las religiones como si sus pretensiones de verdad fueran equivalentes? Pues bien, la obsesión de este grupo al que ahora nos referimos tropieza en lo mismo, la obcecación con las identidades. Pero a la vez entra en lo que podríamos llamar la «falacia especular»: una crítica tan vitriólica parece dar a entender que su propia identidad, la de los liberal-tecnócratas, se halla en peligro y requiere de un tipo de defensa similar a la que ofrecen sus adversarios: denigrar al enemigo. La consecuencia no deseada es que entran en el terreno que más les conviene a aquellos, la reducción de toda crítica a una disputa entre identidades. En España lo conocemos de sobra: no se puede criticar el independentismo catalán sin ser tildados de nacionalistas españoles, como si no fuera posible una crítica al nacionalismo que no se apoye a la vez en otro nacionalismo; o, toda crítica al activismo *woke* se interpreta desde este como la respuesta ante la amenaza de los privilegios de los «viejos hombres blancos». No existe algo así como un punto arquimédico que esté fuera de la constelación identitaria.

Como hemos tratado de demostrar, nadie puede escapar de adscribirse a alguna identidad, ni siquiera las élites intelectuales de los *anywheres*, los cosmopolitas universalistas entre los que creo que me encuentro. Pero no me hago ilusiones, la mía es una identidad más, por muy variados que sean

los retazos de otras de las que se compone. Con la diferencia de que no necesito afirmarla contrastándola a los que necesitan agarrarse a la suya. Quizá porque está en sintonía con un mundo en el que encaja sin provocar mayores lesiones en la propia autoestima. Por eso mismo, y a modo de contraste, puedo entender perfectamente lo que sienten las People of Color, una persona LGTBI, o cualquier otro que experimente humillación por el hecho de ser quien es, porque no se ajuste a una determinada pauta social establecida y dominante. Atacarles porque traten de enmendar esa situación, aspiren a un mayor reconocimiento y emprendan campañas políticas para lograrlo no solo no me parece justo, sino incluso políticamente torpe. Equivale a confrontar su presunta verdad con la de los otros.

Porque una cosa es que se critiquen, como hacemos aquí, los *medios* de los que se valen para satisfacer sus fines, y otra que estos fines no estén justificados. Cuando se arremete contra «las identidades» como un todo se pierde de vista qué es lo que provocó la «apendicitis» –la metáfora de Savater– de la que muchos de ellos sufren. Del mismo modo en que la izquierda identitaria no puede pretender que todos nos volvamos «progresistas», ni el nacionalpopulismo que pongamos la patria nacional por encima de otras adscripciones, los liberales han de ser conscientes también de que no todo el mundo debe interiorizar los presupuestos del liberalismo político como un bloque unitario, ni el sesgo neoliberal de que fuera del orden del mercado y el individualismo no hay alternativa. Aquello que todos *sí* deberían presuponer es que solo podemos convivir a partir del respeto mutuo y garantizando la dignidad de toda persona y el conjunto de libertades –de expresión, asociación, etcétera–. «Cuidemos la libertad y la verdad se cuidará de sí misma», decía Richard Rorty, que aquí podríamos parafrasear con lo siguiente: «Cuidemos de la libertad *y la tolerancia*, y la verdad se ocupará de sí misma». Todo lo demás puede ser objeto de disputa. Esta afirmación presupone, desde luego, apostar por la existencia de esos principios básicos sobre los que podemos converger, lo que John Rawls llamaba el «consenso por superposición» desde el pluralismo de valores o concepciones del bien. Un núcleo de principios básicos que todos puedan reconocer como propio.

El propio Richard Rorty u otros como John Gray no creen que nuestra razón tenga la capacidad de fundamentarlos filosóficamente, pero no es mi intención introducirles en lo que desde hace varias décadas ha sido la principal discusión de la teoría política. Rawls y otros como Habermas pensaban que se podían justificar desde presupuestos morales, otros están menos seguros y recurren a argumentos pragmáticos como los que informaron los primeros pasos de la teoría de la tolerancia: evitar males mayores. Lo importante al final es el reconocimiento de que, por muy plurales e irreductibles que sean nuestros valores, por muy opuestos e incombinables o inconmensurables, ninguno de ellos puede aspirar a desplazar a los otros. Garantizadas firmes reglas de juego para que todos ellos puedan convivir, lo ideal sería que poco a poco fueran sobreviviendo los más razonables –los que aportan mejores razones, *no* la verdad–. Lo que no podemos pretender es que, por afirmar los propios, acabemos tirando al niño con el agua de la bañera, esos principios de los que venimos hablando. Pero para ello tenemos que volver a comunicarnos a partir de un lenguaje común y buscando el entendimiento. Como decíamos arriba, no se deja de moralizar, pero casi ninguno aplica el principio básico de la moral aplicado a la política, la necesidad de respeto por las visiones o el ser del otro.

El nuevo «confusionismo»

Como ya decíamos en la introducción, mucho se habla hoy de la aparición de importantes sesgos iliberales que están poniendo en peligro la supervivencia de la democracia liberal. Molestan los árbitros, las reglas e instituciones que servían para garantizar el control del poder y el pluralismo. Y, por desgracia, el populismo es algo más que un discurso; como ya hemos experimentado, puede llegar al gobierno incluso en democracias asentadas. Nos preocupamos menos, sin embargo, de todas estas distorsiones que se aprecian en la *cultura* política liberal. No las vamos a repetir aquí. El objetivo ahora es incardinarlas en la vida política práctica. Antes, al hablar de esos tres grupos que creemos que reflejan bien tres tipos ideales de acción política, no los hemos conectado con partidos políticos concretos –con la salvedad del populismo–, ni los presentamos como ideologías políticas

propiamente dichas. Tampoco es fácil. La izquierda *woke*, por ejemplo, podrá integrarse en el Partido Demócrata estadounidense, pero no lo representa del todo, en él hay también tendencias más propias de lo que antes denominamos el liberal-tecnocratismo. Importa que nos fijemos en los discursos y la forma en la que se define cada uno de ellos en relación con los diferentes temas. Y el problema puede que resida precisamente en esto, que ya no sabemos cómo atribuir las fáciles categorías ideológicas tradicionales a la praxis política que nos encontramos en la política cotidiana.

El politólogo francés Philippe Corcuff aborda este problema en Francia en su extenso libro *La grande confusion* (2020). El subtítulo ya lo dice todo, «Cómo la extrema derecha gana la batalla de las ideas». A partir del estudio de los principales debates políticos franceses, como la cuestión de la hijab, la inmigración, la laicidad, el neoliberalismo económico, la extrema derecha, las cuestiones identitarias, el conspiracionismo, el neoliberalismo, el balance de la descolonización, los chalecos amarillos y muchos otros, la conclusión a la que llega es que se está constituyendo una trama ideológica que merece el nombre de *confusionismo*. Si se emprende el análisis detenido de estos debates en el espacio público, más que aclararnos nos adentramos en una bruma conceptual que lo envuelve todo y que tiene un beneficiario evidente, la extrema «derechización ideológica». Corcuff se presenta como representante de la izquierda emancipatoria, la línea política que bajo estas circunstancias tiende a estar más ausente y huérfana de referentes, con lo cual tiene una especial sensibilidad para detectar las contradicciones, las líneas de incoherencia, pero también el progresivo desvanecimiento de su discurso tradicional. En un momento en el que el choque ideológico está guiado por el impulso gramsciano de obtener la hegemonía, quien está sacando ventaja, quien mejor se mueve en la niebla es, como decimos, la extrema derecha. Un importante sector de la izquierda ya le ha comprado su toque nacionalista aplicado a la discusión identitaria, la simplificación de los discursos en los que un «sistema» fetichizado integrado por élites y sintetizado en el tótem del «neoliberalismo» se contrasta a un supuesto «pueblo» hipostasiado; otro, el de la izquierda identitaria adopta giros autoritarios y esencialistas e incluso impulsos antisemitas. Por parte de la derecha macronista, que encajaría en lo que antes llamábamos el liberal-

tecnocratismo, se percibe a su vez el desarrollo de tres lógicas autónomas e interconectadas: la persecución de la máxima thatcheriana de que «solo hay una política posible», un ejercicio del poder particularmente vertical, arrogante y despreciativo –la «presidencia jupiteriana»–, y, por último, la utilización de los temas propios de la extrema derecha: el velo, la laicidad, el islamismo político, el «separatismo» islámico, la seguridad. Con todo esto habría tratado de hacer frente Macron a la crisis provocada por los chalecos amarillos. Mientras tanto, Marine Le Pen, una vez que ha contaminado toda la atmósfera política francesa, se envuelve ahora en ropajes medioambientales, se presenta como ecologista.

El aspecto quizá más interesante del libro no consiste solo en observar cómo la extrema derecha ha conseguido embadurnar todo el escenario político francés con sus temas y obsesiones, esto lo hemos visto también en el trumpismo; lo más relevante puede que resida en la presentación del nuevo confusionismo como el estado previo a una nueva recomposición ideológica más sólida y coherente. Y aquí las opciones que nos presenta Corcuff serían las siguientes: el asentamiento de un «populismo», aunque no se aceptara el término, pero que conecta con una presencia muy viva y dinámica tanto en la extrema derecha como en la izquierda radical; un «posfascismo», algo similar a lo ocurrido en Italia en el gobierno de coalición entre Cinco Estrellas y la Liga; o, en fin, la opción más *soft*, como dice literalmente el autor, la «nacional-liberal», neoliberalismo económico más ultraconservadurismo nacionalista. En todo caso, la salida de los *bricolages idéologiques confusionnistes* está todavía abierta.

Aparte de lo acertado del término confusionismo, que define bien la situación de nuestro presente político, donde ya no se sabe bien quién es quién, otro elemento a destacar es que implícitamente apunta a que estamos en un momento bisagra, ante una nueva cesura política que anticipa el paso hacia algo nuevo. No sabemos bien qué es, solo podemos especular. Viendo el esfuerzo de Corcuff por tratar de extraer algún orden en las 650 páginas largas del libro a partir de la proliferación de debates entre grupos o grupúsculos políticos, intelectuales o comentaristas políticos, medios de comunicación, redes, lo asombroso es que consiguiera llegar a alguna conclusión. La suya no es particularmente optimista, pero nos sirve en parte

para ayudarnos a apuntalar la nuestra. Aquí nos hemos movido desde el principio por una preocupación, la erosión de importantes elementos de la cultura política liberal, en particular la tolerancia. Si la hipótesis fuera cierta, creo que no sería excesivamente arriesgado afirmar que podemos estar asistiendo al advenimiento del posliberalismo, una fase en la evolución de las sociedades democráticas en las que, sin cambiar apenas nada de su entramado institucional, aparecería debilitado en aquellos elementos que tradicionalmente contribuían a dotarle de sustento, su dimensión liberal.

De la anterior sociedad de la indiferencia posmoderna, aquella en la que todo valía, en la que nos deleitábamos con el pluralismo de formas de vida, hemos pasado casi sin solución de continuidad a otra en la que ya no soportamos esa anterior convivencia de lo plural y diverso. La sociedad de la «modernidad reflexiva», o la «segunda modernidad» de la que nos hablaban Giddens y Beck, aquella en la que el sujeto pasaba a erigirse en el conformador y decisor de su propio estilo de vida, está dando paso a otra en la que parece necesitar cobijarse bajo el cómodo paraguas de lo identitario. Antes predominaba la *ligera* –y casi banal– elección de modos de vida dentro del menú organizado por un mercado dirigido a permitir que cada individuo pudiera escoger cómo presentarse ante los demás. Esta función se expresaba bien en el diseño que cada cual hacía de su muro de Facebook, por ejemplo. Ahora resulta que preferimos elegir no elegir, nos incorporarnos a algunas de las identidades *fuertes* en concurrencia. Da lugar, sin embargo, a una suerte de cesión de nuestra autonomía individual a favor de la de las identidades adscriptas; no nos vinculamos a ellas por convicción racional o la afinidad de intereses, como solía ocurrir con nuestras opciones ideológicas, sino por sintonía puramente emocional.

El concepto de libertad moderno promovido por el liberalismo nació de la emancipación de las adscripciones estamentales anteriores y encontró en el individualismo una de sus señas de identidad fundamentales. El sujeto era libre en la medida en que reivindicaba su autonomía, su capacidad para decidir por sí mismo y construirse su propio espacio y sus señas de identidad personal y política. Al menos en la teoría, claro está. Ahora, como decimos, asistimos al retorno de sujetos adscritos, cuya libertad se asocia a la del destino de esos grupos a los que se siente hermanado. No hace falta

entrar en las causas porque ya las hemos explicado, nos limitamos a señalarlo como un hecho: que hemos pasado de un sujeto «desvinculado» a otro enlazado al destino de su grupo. Las luchas por el reconocimiento, que ya hemos visto que eran legítimas, derivan en una forma de praxis política en la que el anterior orden creado por las ideologías tradicionales, esos mapas que nos permitían orientarnos en la política, se desvanece. Eso que tanto preocupaba a Corcuff, que ya no sepamos bien dónde está la izquierda y dónde la derecha, tiene mucho que ver con este fenómeno, con la insistencia en tratar de encajar el presente de la política a partir de las categorías ideológicas tradicionales. Las ideologías se cruzan con los impulsos identitarios de forma caprichosa y bajo pautas casi caóticas.

Casi por definición, en la sociedad de la indiferencia la cuestión de la tolerancia apenas se suscitaba. Si somos indiferentes ante quienes eligen su propia forma de vida y hay una promoción cuasi pública del «todo vale» posmoderno, mientras la política se daba por satisfecha siguiendo las vías tradicionales y adaptándose a una globalización que aún no había mandado las posteriores señales rupturistas, la aparición de la nueva cultura del yo tuvo más bien un efecto estabilizador. Ahora ocurre lo contrario, el nuevo culto a las identidades –y no se olviden de las nacionales– lo está trastocando todo. Lo peor es que la lógica identitaria, en lo que tiene de afirmación de posiciones rígidas, se está trasladando a otras posiciones políticas más tradicionales. No porque se aferren a sus principios, sino por la manera en la que empiezan a contagiarse de la retórica y los temas populistas. Añádanle a esto todo lo dicho en el capítulo 1 sobre las nuevas formas de comunicación política a través de la red, y ya podemos cerrar el círculo.

El trasfondo es una política esquizoide en la que, por un lado, están todos estos debates, y, por otro, la política como administración. Discutimos de todo y sobre todo, pero mientras tanto hay que seguir gestionando cómo se recogen las basuras, cómo ayudar a los exportadores o cómo imponer medidas medioambientales; la vida sigue, y lo hace bajo las condiciones de una complejísima gestión sistémica, llena de interdependencias, de diferentes escalas o ámbitos de acción política, de férreas leyes o imperativos impuestos por poderes a los que en muchos casos no solo no nos es dado

controlar, sino que han devenido incluso invisibles. Es inevitable, así, que esta acumulación de tan barroca y multidimensional variedad de discursos y posicionamientos tenga algo de «superestructural», de quedarse en lo puramente simbólico y expresivo, mientras que su otra cara apenas se ve afectada por ellos. Al menos, mientras siga sin peligrar el orden institucional. Por decirlo en otros términos, se despolitiza la gestión mientras que se hiperpolitiza todo lo demás. Nuestro temor, sin embargo, es que este mismo desacoplamiento, esta relativa impotencia para traducir proyectos políticos en medidas específicas, para compartir debates racionales y no la escenificación de enfrentamientos, para, en suma, ir más allá del aferramiento a lo propio en vez de a lo común y compartido, puede estar introduciéndonos en una cultura de la intolerancia.

Agotamiento civilizatorio

No quisiéramos caer en el recurso fácil de llevar este diagnóstico más allá de lo que nos permite percibir este tiempo envuelto en la niebla. Aunque la tentación es grande. Cuando, si nuestra hipótesis es correcta, vamos hacia una cultura política posliberal en la que comienzan a ponerse en cuestión sus fundamentos normativos, es que algo ya no funciona en nuestra civilización. Lo que la distinguía era precisamente esa capacidad para ir encauzando los conflictos a partir de todo un conjunto de principios y valores que tenían la virtud de ir integrando su pluralismo interno y su gran diversidad. Hoy seguimos recurriendo a ellos cuando buscamos autodefinirnos: Occidente es todo ese conjunto de principios que están detrás de la tradición de los derechos humanos, el respeto de la autonomía individual y el sistema democrático. Nos definimos a partir de una determinada identidad *político-moral*, no sustancial. Si esta identidad comienza a ponerse en cuestión tenemos un problema, porque era su mayor elemento integrador, lo que la dotaba de unidad y cohesión.

No debería ser dramático si nos lo planteáramos como un objetivo al que todos pudiéramos contribuir, algo parecido a la revisión de nuestros elementos constituyentes, un equivalente político de lo que estamos emprendiendo ante la emergencia climática y medioambiental, la reflexión

colectiva en torno a cómo hacer frente a un problema que nos afecta a todos. A lo que asistimos, por el contrario, es a una lenta y caótica –por descentrada y sin rumbo fijo– caída en inercias políticas más pendientes de sí mismas y de sus enfrentamientos mutuos que de fines colectivos. Tanto el *brexit* como la elección de Trump fueron una señal de alerta de que algo se estaba resquebrajando en el interior de las democracias occidentales y en la relación entre ellas. Son síntomas de los que, sin embargo, no podemos extraer conclusiones firmes. Es posible que estemos ante un cambio de ciclo, el agotamiento de un paradigma y la aún difusa aparición de otro nuevo. Aquí nos hemos fijado exclusivamente en la dimensión político-cultural, pero casi con toda seguridad está influenciada por los marcadores habituales de las transformaciones sociales, el cambio tecnológico y la nueva economía, a su vez relacionados entre sí.

En el libro de Ross Douthat al que aludíamos en la introducción y que lleva el título de *La sociedad decadente* (2020) se señala que «la palabra "decadencia", bien utilizada, hace referencia al estancamiento económico, al deterioro institucional y al agotamiento cultural e intelectual bajo un elevado grado de prosperidad material y de desarrollo tecnológico». Si este es el caso, es muy posible que, en efecto, hayamos entrado en ese estadio, en un punto muerto en el que una situación relativamente próspera coexiste a la vez con una crisis cultural de difuso malestar. ¿Puede convivir una sociedad que se define como de «innovación» o «del conocimiento» con una situación de estancamiento cultural y político? Seguramente sí, llevamos décadas contemplando, al menos en Occidente, como el progreso tecnológico no ha tenido un correlativo reflejo en una mejora sustancial de las asimetrías sociales. El sociólogo alemán Andreas Reckwitz lo define bien en un libro que lleva el gráfico título de *El final de las ilusiones* (2019): vivimos un momento al que ya no cabe aplicar la narrativa del progreso, pero que está lejos también de cualquier descripción tremendista asociada a los diagnósticos apocalípticos, incluso a los que hablan en términos de decadencia. Hay demasiadas ambivalencias e incertidumbre como para atreverse a atribuirle un rótulo con capacidad para captarlo con nitidez.

Por todo lo anterior, quizá lo que más se ajusta a nuestro estado de ánimo colectivo sea la idea de agotamiento o cansancio civilizatorio, de

cierta incapacidad para recuperar aquellos elementos de nuestra tradición que siempre consiguieron sacarnos adelante, como si desconfiáramos de lo heredado, pero no tuviéramos la fuerza suficiente para diseñar o experimentar algo nuevo. Lo que la coyuntura exige, empero, es tener la lucidez suficiente para saber detectar qué merece ser preservado y en qué habremos de innovar. El objetivo de este libro no ha sido otro que llamar la atención sobre el primer aspecto, aquello de lo que no podemos prescindir, y que va asociado además a nuestra misma condición de posibilidad, poder seguir entendiéndonos como un «nosotros»; con toda su diversidad, pero un nosotros después de todo.

Bibliografía comentada

Introducción

Las referencias de los libros citados por llevar el título de «La sociedad de ...» son las siguientes: Jacques Débord, *La sociedad del espectáculo*, Barcelona: Pre-Textos 2005; Byung Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder, 2013; Heinz Bude, *La sociedad del miedo*, Barcelona: Herder, 2017; Ross Douthat, *La sociedad decadente*, Barcelona: Planeta, 2020; Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne,* Fráncfort: Suhrkamp. Como decimos en el texto, hay un gran número de libros con este tipo de título, que se ha convertido ya casi en una cláusula de estilo, sobre todo en Alemania, aunque luego el uso que se haga de él depende mucho del autor y el tema.

Más adelante, en el capítulo 2, haremos referencia explícita a las encuestas sobre polarización cuando nos refiramos más específicamente al tema. La encuesta mencionada sobre si la gente se siente libre de emitir su opinión es una fuente alemana, el Instituto de Allensbach y su encuesta sobre libertad de opinión, donde el 58 % de los entrevistados mostraban reticencia a manifestarse en público respecto de «algunos» temas y el 20 % respecto de «muchos». La mayoría de los asuntos que generan reticencia son, sin embargo, los que más tabuizados están en la sociedad alemana, como la época nazi o la cuestión de la inmigración. Véase, <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/meinungsfreiheit-allensbach-institut-umfrage-deutschland>.

Sobre la función de la teoría política, John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007.

Judith Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Capítulo 1: La nueva (in)comunicación

Los textos citados son Peter Pomerantsev, *This Is Not Propaganda. Adventures in the War Against Reality*, Nueva York, Faber & Faber, 2018; David Runciman, *How Democracy Ends*, Nueva York: Basic Books, 2018; Yuval Noah Harari, «Why Technology Favors Tyrany», en *The Atlantic*, 15 de octubre de 2018: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/10/yuval-noah-harari-technology-tyranny/568330/>; Richard Thaler y Cass Sunstein, *Un pequeño empujón: El impulso que necesitas para tomar mejores decisiones sobre salud, dinero y felicidad*, Madrid: Taurus, 2017; Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Nueva York: Penguin, 2013 [edición española: *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*, Barcelona: Deusto, 2019].

La cantidad de bibliografía disponible sobre este tema es abrumadora y resulta difícil hacer una selección. Sobre la cuestión de la posverdad recomendamos Fernando Vallespín y Máriam Martínez-Bascuñán, *Populismos*, cap. 3, Madrid: Alianza, 2017, y Michiko Kakutani, *The Death of Truth*, Londres: William Collins, 2018. Kakutani es la crítica literaria de *The New York Times*, probablemente la más experimentada de su país. Ya desde joven sus críticas decidían el destino de los libros de autores como Philip Roth o John Updike, y traslada toda su experiencia periodística a este libro. Imprescindible.

Las referencias a los clásicos se encuentran donde ya habrán adivinado: Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (varias ediciones), Montaigne, *Ensayos* (capítulo XVIII, «Del desmentir»). Hemos seguido la traducción de María Dolores Picazo en Barcelona, Cátedra, 2003. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid: Alianza, 1999 (traducción de Carlos Mellizo).

Capítulo 2: Del pluralismo al tribalismo

Opiniones obstinadas:
La referencia a Giovanni Sartori está presente en prácticamente todos sus libros sobre democracia. Entre sus obras recomendamos su *Teoría de la democracia*, 2 vols., Madrid: Alianza, 1988.

Albert O. Hirschman, «Having Opinions – One of the Elements of Well-Being?», *American Economic Review*, vol. 79, 2, marzo de 1989, pp. 75-79.

Las referencias a John Stuart Mill son de *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1997, con prólogo de Pedro Schwartz y una introducción de Isaiah Berlin. Aquí recomendamos el cap. 3.

Moralización:
La referencia a Max Weber es de «La política como profesión». Recomendamos la edición en español de Joaquín Abellán, que contiene también su otra conferencia histórica, «La ciencia como profesión». Madrid: Espasa Calpe, 1992. El título abarca estas dos conferencias.

El pequeño libro de Alexander Grau, (*Hypermoral. Die Lust an der Empörung*, Múnich: Claudius, 2020) no acaba de hacer justicia a su título y se pierde casi más en una sociología de los afectos en la sociedad contemporánea, que en la hipermoral propiamente dicha.

El texto clave para comprender la aludida distinción de Rafael del Águila es *La senda del mal*, Madrid: Taurus, 2000. ¡Qué no daríamos por escucharle hablar del fenómeno *woke*! A este nos referiremos más directamente en el capítulo siguiente.

Polarización:
Ezra Klein, *Why We're Polarized*, Londres: Profile Books, 2020. Un libro imprescindible para entender la deriva política estadounidense.

Lilliana Mason, *Uncivil Agreement*, Chicago: University of Chicago Press, 2018. Este es el libro que comenzó a generalizar el término de «democracia basada en la identidad».

Una conclusión parecida a la de Mason, solo que ahora a partir de pautas de consumo y forma de vida, se encuentra en Marc Hetherington y Jonathan Weiler, *Prius or Pickup?*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2018. El título ya lo dice todo.

Eli Finkel y otros, «Political Sectarism in America», *Science,* vol. 370, n.º 6516, pp. 533-536, 30 de octubre de 2020.

Las referencias a las encuestas del Pew Research son las siguientes (selección):

<https://www.pewresearch.org/politics/2016/06/22/partisanship-and-political-animosity-in-2016/>.

<https://www.pewresearch.org/politics/2012/06/04/section-1-understanding-the-partisan-divide-over-american-values/>.

<https://www.pewresearch.org/politics/2014/06/12/political-polarization-in-the-american-public/>.

La encuesta de Metroscopia citada lleva el título «¿Un muro en Cataluña?». Fue publicada el 16 de febrero de 2021.

Una vez cerrado el libro tuve acceso al *Informe sobre la Democracia en España 2020,* elaborado por la Fundación Alternativas. En él se encuentra un riguroso análisis de Mariano Torcal sobre «La polarización en España» (pp. 49-71), que recoge una multiplicidad de encuestas y sin duda hubiera merecido una referencia en el texto.

Capítulo 3: Penalizar al disidente

Hans Jonas, *Memorias*, Madrid: Losada, 2005. Por su mezcla de síntesis y expresividad narrativa, como mejor introducción a la relación Arendt/Heidegger, recomendamos el libro de Ann Heberlein, *On Love and Tyranny. The Life and Politics of Hannah Arendt*, Londres: Pushkin Press, 2021.

Sobre cultura de la cancelación se escribe prácticamente todos los días en los medios estadounidenses y cada vez más también en los de otros países. El tema está aún demasiado vivo para tener la necesaria perspectiva para una evaluación serena. En libros, el más citado es el de Alan Dershowitz, *Cancel Culture*, Nueva York: Skyhorse, 2020. Toda la bibliografía se centra, sin embargo, mucho más en la relación de ejemplos que en el análisis más detenido de su posible deriva política. Para una síntesis interesante, véase Ross Douthat, «Ten Theses About Cancel Culture», en *The New York Times*, 14 de julio de 2020.

La famosa *Carta de los 153*, como la hemos llamado en el texto: «A Letter on Justice and Open Debate», *Harper's Magazine*, 7 de julio de 2020 (<https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>). Su difusión ha

sido extraordinaria. En Google tenía casi seis millones de referencias a finales de junio de este año (2021).

La contra-carta *woke*, «A More Specific Letter on Justice and Open Debate» de *The Objective Journalism*, 10 de julio de 2020.

<https://www.objectivejournalism.org/p/a-morespecific-letter-on-justice>.

Y la carta de los almirantes y generales retirados estadounidenses: <https://img1.wsimg.com/blobby/go/fb7c7bd8-097d-4e2f-8f12-3442d151b57d/downloads/2021%20Open%20Letter%20from%20Retired%20Generals%20and%20Adm.pdf?ver=1621305205259>.

El libro de Angela Nagel, *Muerte a los normies*, Barcelona: Orciny Press, 2018. De lectura obligatoria para quienes deseen adentrarse en las guerras en la red.

Pankaj Mishra, «No, Cancel Culture Isn't a Threat to Civilization», *Bloomberg*, 14 de julio de 2020: <https://www.bloombergquint.com/gadfly/cancel-culture-isn-t-a-mortal-threat-to-free-speech>.

La entrevista a Noam Chomsky citada se encuentra en *The New Yorker*, 30 de octubre de 2020.

<https://www.newyorker.com/news/q-and-a/noam-chomsky-believes-trump-is-the-worst-criminal-inhuman-history>.

Jonathan Rauch, *Kindly Inquisitors. The New Attacks on Free Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. Es una reedición con una nueva introducción y un posfacio de un libro ya editado una década antes, en 1993, que permite entender cómo el fenómeno viene de lejos.

Emily Rosamond, «From Reputation Capital to Reputation Warfare: Online Ratings, Trolling and the Logic of Volatility», *Theory, Culture & Society*, vol. 37, 2, marzo de 2020. Se trata de un artículo muy técnico-académico, pero nos ofrece un análisis de la web y las redes sociales que no nos encontramos en la literatura más general sobre el fenómeno.

Capítulo 4: El culto de la identidad

Este es otro tema ya casi inabarcable y en el que hemos tenido que hacer un esfuerzo por no dejarnos llevar por todas las facetas que abarca.

Mithu Sanyal, *Identitti*, Múnich: Carl Hanser, 2021. Es una novela extensa, que a veces se hace difícil de digerir, pero en ella se aprecia de una manera admirable todo ese mundo de los estudios poscoloniales e identitarios y la subcultura que han conseguido crear.

Kwame A. Appiah, *Lies that Bind. Rethinking Identity*, Londres: Profile Books, 2018 [edición española: *Las mentiras que nos unen*, Madrid: Taurus, 2019]. La mayor contribución de este autor al tema de las identidades, al menos desde una perspectiva técnico-filosófica es *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, 2007.

Las referencias a Hannah Arendt son de una entrevista con Günter Gauss de 1964. Con subtítulos en español: <https://www.youtube.com/watch?v=11FUbNdxJ_g>.

La cita de este otro gran artículo de Albert Hirschman es «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*, vol. 22, 2, marzo de 1994, pp. 203-218.

Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York: Norton, 2006 [edición española: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Madrid: Katz editores, 2009].

Acerca del debate habido en Holanda sobre estos temas, recomendamos el libro de Ian Buruma, *Murder in Amsterdam*. Nueva York: Penguin, 2006. Es una reflexión sobre el impacto del asesinato de Theo van Gogh, y entre los temas que toca está todo el activismo inicial contrario al islamismo violento de Ayaan Hirsi Ali.

Mark Lilla, *El regreso liberal: Más allá de la política de la identidad*, Barcelona: Debate, 2018.

Francis Fukuyama, *Identidad: La demanda de dignidad y las políticas del resentimiento*, Barcelona: Deusto, 2019.

El texto de Charles Taylor, *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992, es uno de los textos imprescindibles de la teoría política contemporánea. La visión de Taylor

debería complementarse con los textos de Axel Honneth, empezando por su *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997.

La referencia al estudio de Merton sobre *Insiderism* se la debo a Emilio Lamo de Espinosa. Robert Merton, «Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge», *American Journal of* Sociology, vol. 78, 1, julio de 1972, pp. 9-47.

Capítulo 5: Intolerancia

La referencia a Giovanni Sartori es de su libro *Cómo hacer ciencia política. Lógica, método y lenguaje en las ciencias sociales*, Madrid: Taurus, 2011.

De la amplia bibliografía académica sobre el concepto de tolerancia recomendamos el libro de Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Fráncfort: Suhrkamp, 2003 (hay traducción al inglés, *Toleration in Conflict,* Cambridge: Cambridge University Press, 2013), que incorpora un detenido análisis histórico hasta llegar a nuestros días. Del mismo autor, la edición de *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend,* Fráncfort: Campus, 2000, que incorpora textos de algunos de los principales expertos sobre el tema, como B. Williams, J. Raz, M. Nussbaum, A. Galeotti, M. Walzer o W. Brown entre otros. En lengua española el más completo es, Sebastián Escámez Navas, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre tolerancia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Quizá nos precipitamos en exceso al señalar que la tolerancia ya no es necesaria en algunas sociedades como la nuestra. Una vez cerrado el texto ocurrió el terrible asesinato de Samuel, un joven homosexual, linchado hasta la muerte en Galicia. Vemos, pues, que sigue siendo imprescindible en lugares donde incluso pensábamos que ya era innecesaria.

De los diversos escritos de John Locke sobre la tolerancia, las citas se refieren a *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1999.

En Kant no hay una elaboración sistemática del concepto, al que en algún lugar califica como «sustantivo pretencioso», pero aparece mencionado en diversas obras, siempre como mecanismo encargado de

satisfacer el principio de autonomía, la libertad de cada cual para valerse de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia. Y en John Stuart Mill volvemos aquí a su obra ya referida: *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1997.

El texto citado de Bernard Williams es «Tolerating the Intolerable», en Susan Mendus (ed.), *The Politics of Toleration in Modern Times*, Durham: Duke University Press, 1999, pp. 65-77. En este libro se encuentran también otros capítulos interesantes, como el de Michael Ignatieff o Alasdair MacIntyre.

De la tolerancia como reconocimiento lo más completo está en Anna E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

El libro de Michiko Kakutani ya lo hemos citado arriba en el capítulo 1. Sobre cómo la derecha ha acabado haciendo suya la máxima posmoderno/nietzscheana de que los hechos son interpretables, estas palabras cargadas de ironía de Janan Ganesh dan en el clavo: «Entre los años sesenta y hasta hace cinco minutos, la izquierda era la más propensa a ver los hechos como relativamente "construidos". Esto no fue un capricho, sino una filosofía que trascendió su lugar de nacimiento en Francia para no dejar de expandirse por la academia extranjera. Ahora que los populistas se valen de esta arma para ganar elecciones, son los progresistas los que más se aferran al absolutismo de la verdad. Mientras tanto, la derecha se mofa de la "comunidad apoyada sobre la realidad". Tan desconcertante como este giro es también el hecho de que ninguna de las dos partes acaba de darse cuenta, o no les importa. ¿Y por qué debería hacerlo? El contenido de sus creencias no es la cuestión. Lo que importa es la preservación de la diferencia» (en «Tribal politics in the new Washington», *Financial Times*, 12 de marzo de 2021). Cierto, ahora mismo los franceses observan con horror cómo la filosofía que Foucault, Derrida y otros de sus grandes filósofos posmodernos está volviendo revitalizada por grupúsculos de la izquierda identitaria contraria a los valores presuntamente universalistas de la *République*.

El texto de Herbert Marcuse ha envejecido con una inusitada rapidez, y, por lo que decimos en el texto, por buenas razones. Esta traducción es

buena: *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2010.

Wendy Brown, «Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität», en Rainer Forst (ed.), *Toleranz*, *op. cit*., pp. 257-281, 2000. Esta autora pasa por ser una de las más agudas críticas del neoliberalismo.

Respecto a la importancia de no desconectar las cuestiones identitarias de los problemas de la justicia económica sigue siendo imprescindible Nancy Fraser, «From redistribution to recognition», en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the «Post-socialist» Condition*, Londres: Routledge, 1997, pp. 11-40.

Capítulo 6: El advenimiento del posliberalismo

Del «nuevo ateísmo» podemos leer a los autores citados juntos en Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett y Sam Harris, *Los jinetes del apocalipsis: Una conversación brillante sobre ciencia, fe, religión y ateísmo*, Madrid: Arpa, 2019.

La cita de Richard Rorty es de *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta, 2005, La referencia a John Gray se contiene en varios de sus libros más académicos y menos ensayísticos, como *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona: Paidós, 2001. La idea del «consenso por solapamiento o superposición» (*overlapping consensus*) de John Rawls está en su libro *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.

Philippe Corcuff, *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, París: Textuel, 2020.

Como ejemplo del diagnóstico de la «modernidad reflexiva» o la «segunda modernidad», véase el libro que recoge contribuciones de ambos autores citados: Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash, *Modernización reflexiva; política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, 2008.

Andreas Reckwitz, *Das Ende der Ilusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Fráncfort: Suhrkamp, 2019. Muy recomendable por su análisis de amplio espectro.